من قضايا الفكر واللغة



مصطفى بن حمزة
عضو المجلس العلمي الأعلى

دار الأمان
الرباط

دار ابن حزم

مِن قَضَايَا الفِكرِ واللُّغَة

مصطفى بن حمزة
عضو المجلس العلمي الأعلى



دار ابن حزم

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

هذه بحوث ومقالات أنشأتها في أزمنة متباعدة وفي ظروف مختلفة، وهي خلاصة نظر وتأمل في قضايا شغلت بها الأوساط الثقافية والدينية، فكانت موضوع نقاش على أعمدة الصحف أو على صفحات الكتب أو في منتديات الناس.

وهذا ما جعلها بحوثا ومقالات من وحي ما كان يعتمل في الحياة الثقافية، وهي ليست من قبيل النقاش الافتراضي الذي يهوِّم في ساحات الفكر التجريدي الافتراضي الذي يختلق إشكالات نظرية قد يجيب عنها بذات الطريقة الافتراضية التي أنتجها بها، وقد يبدي عجزه عن الحسم فيها فيحيلها على المجتمع، ويقذف بها عليه لتكون موضوعا لنقاش يتعب الأذهان ويستهلك الزمن ويعوّد على الاشتغال بغير المجدي والمفيد.

إن هذه البحوث وإن تعددت عناوينها وقضاياها، فإنها مع ذلك تحتفظ بخيط ناظم يمثل وحدة معنوية رابطة بين كل موضوعاتها، ويتمثل ذلك الخيط الناظم في الغايات العلمية وفي المقاصد السلوكية التي استهدفتها، كما يتمثل في طبيعة الخطاب الذي توسلت به في حالتي العرض والإقناع.

فأما عن الغايات المعرفية التي شكلت روحا مشتركة بين كل الموضوعات، فإنها منحصرة في وصل القارئ بمصادر الثقافة الإسلامية بما فيها من كتب تفسير وحديث وأصول وغيرها من المصادر التي أصبحت العجلة تحول دون الرجوع إليها والإفادة من مضامينها من أجل التأصيل لقضايا جديدة.

ومن المقاصد المعرفية ذات الآثار السلوكية أيضا إبراز شساعة الثقافة الإسلامية وقدرتها الفائقة على التعامل مع كل التحديات المجتمعية، ومنها: تحدي الجهل، والتعصب والافتراق، والشذوذ ثم الانسحاب الكلي من المجتمع.

إن إبراز قدرات الثقافة الإسلامية على مواجهة المعضلات بأسلوبها المؤسس على مخاطبة العقل والوجدان واستثمار رصيد الإيمان في النفس المؤمنة من شأنه أن يعيد الثقة بالذات ويقوي الانتماء إلى ثقافة الأمة ويساعد على تكوين رؤى مستقبلية متفائلة.

ولقد تجلى الحرص على تحقيق هذه الأهداف في هذه المجموعة البحثية خاصة في الموضوعات التي تناولت قضايا حضور الإسلام في المجال التربوي وبيان المقاصد الكلية للتربية الإسلامية، وأسلوب الأصوليين في دراسة المعنى، وإمكانية الاستفادة من منهج الإسلام في محو الأمية، ووظيفة الخطبة البانية.

وأما عن المقصد السلوكي من الموضوعات والمقالات التي يتضمنها هذا الكتاب، فإنه يتمثل في السعي إلى تأصيل شرعي لثقافة مجتمعية تراحمية قادرة على أن تنبت كل المعاني التي من شأنها أن تنسج علاقات المودة والتواصل والتسامح والتصالح مع الذات ومع المجتمع ومع الحضارة والتاريخ الإسلاميين.

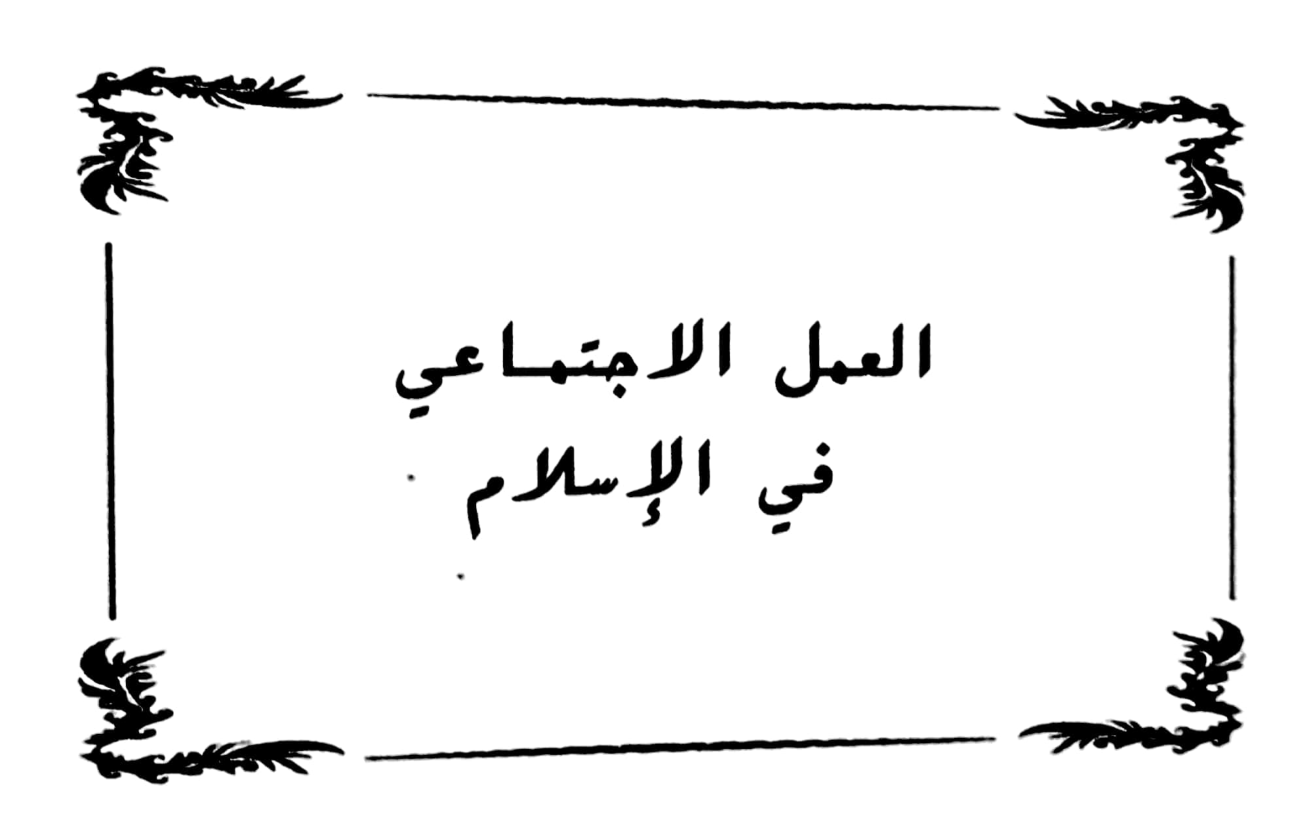
وقد استهدف تحقيق هذا المقصد الكبير من الكتاب بقية الموضوعات التي عالجت العمل الاجتماعي في الإسلام وأسباب الفتنة الراهنة وثقافة الإرهاب وحوار الحضارات وتأصيل التسامح بين المسلمين.

وسيلاحظ القارئ أن البحوث والمقالات قد تبنت خطابا من مقوماته الوضوح في الطرح والإنصاف في النقاش وفي الاستنتاج، فتجنبت الانسياق مع منطق الذاتية لصالح منطق الموضوع والقضية، ومن أجل ذلك فقد استحضرت البحوث والمقالات كل الرؤى والمواقف المخالفة، وعرضتها على محك النقد. وحاولت الإجابة عنها بعرض حجج أخرى مقابلة.

إن البحوث والمقالات التي يعرضها هذا الكتاب هي جزء مما سبق أن كتبت فيه، ولكنه الجزء المتصل بقضايا فكرية لا زالت إلى الآن قابلة للنقاش ولتداول الآراء فيها.

وقد اخترت ألا تكون قضاياها من نمط القضايا ذات الصبغة التشريعية أو الفقهية ، لأن للموضوعات من هذا القبيل مجالا آخر للعرض ، هو كتاب رديف سيصدر قريبا بإذن الله ، وفيه أدرس قضايا أصولية وفقهية مما تستدعيه الحياة العملية الراهنة.

والقصد من هذا العمل ومن قسيمه أن يتمكن القارئ من الاطلاع على ما تضمناه من قضايا فكرية وفقهية وتشريعية على سبيل تقريب مضامينها من جهة ، وعلى سبيل تحفيز المثقفين والعلماء المختصين على محاذاتها بكتابات أخرى فيها إضافة أو نقد أو تعليق ، سيرا عل نهج تقاليدنا العلمية التي حققت للمعرفة تطورا هائلا حين تبنت أسلوب المناقشة والمتابعة والتعقيب ، مما عبرت عنه تصانيف الحواشي والهوامش والتقارير التي لم تكن إثقالا على النص كما يتوهم البعض ، وإنما كانت عملا علميا حواريا ونقاشا علميا يشبه إلى حد كبير ما تتبناه حاليا كثير من المؤسسات العلمية ومن النوادي الثقافية والأدبية حين تعقد لقاءات وجلسات للقراءة تتابع خلالها مضامين كتب ذات قيمة علمية.



العمل الاجتماعي في الإسلام

تشهد الساحة السياسية العالمية تحولات جذرية ذات مسارات متعددة من أبرزها مسار تعاطي الدولة الحديثة مع الشأن الاجتماعي. فقد أصبحت الدولة الحديثة تخفف من بعض وظائفها التقليدية، وتقلص من مساحات تدخلها في المجالات الاجتماعية، التي ظلت الدولة الشمولية أو الدولة الحارسة تعتبرها مجالا حيويا توجه من خلاله الشأن الاجتماعي، على خلفية إبقاء كل المستفيدين منه في مربع الاحتياج الدائم إلى الدولة، تحقيقا لما يترتب عن تلبية بعض الحاجات الاجتماعية للمواطنين من إحساسهم بالرضا ومن توثيق الارتباط بالجهة المانحة.

لقد أفرزت السياسة القديمة المرتكزة على الاستئثار الكلي بالفعل الاجتماعي رغم ثقل تكاليفه ومتطلباته وضعا اجتماعيا مزريا عاشت تبعاته وانعكاساته كثير من الفئات الفقيرة والمهمشة. وقد ظل الرأي يتجه إلى أنه ليس من المصلحة الكشف عن حجم العجز الاجتماعي تفاديا للظهور بمظهر المجتمع الضعيف، وتخلصا بعد ذلك مما يترتب عن ذلك الإفصاح من تبعات وتكاليف مادية ونفقات إضافية.

وحين اختارت الدولة الحديثة تجاوز ذلك النوع من التعاطي مع الشأن الاجتماعي، واختارت التعامل مع الواقع على ما هو عليه، وراهنت على الحراك المجتمعي، وقررت أن تدخل مع مواطنيها في شراكات اجتماعية بعد أن تساعد على تأهيلهم ثقافيا وتنظيميا ومؤسسيا، وتترك لهم هامش الحركة الاجتماعية، وتكل إليهم القيام بأعمال موازية لعمل الدولة ومؤازرة له، في أفق تنفيذ مشروع مجتمعي يستهدف التقليص من نسبة الأمية، والتخفيف من وطأة الفقر والهشاشة، فإنها بذلك الاختيار تكون قد تماهت مع التوجه الإسلامي في قضية تأسيس علاقة الدولة بالمجتمع وفي تقوية الأداء الاجتماعي للمجتمع الأهلي أو المدني.

إن الإسلام منذ أن برز إلى الناس مشروعا حضاريا يستند إلى قدسية الوحي ويعتمد قدرته الفائقة على مخاطبة الكيان البشري وعلى تفجير طاقة الحركة في النفس

المؤمنة، منذ ذلك البروز وأحكامه تتجه إلى تأسيس ثقافة مجتمعية. كان من أثرها أن أصبح الفقه المجتمعي أوفر حجما ومادة من فقه الدولة المعبر عنه بالأحكام السلطانية، وتبعا لذلك كانت مفردات الفقه المجتمعي أضخم من مفردات ومسائل فقه الإمامة العظمى. واستتبع ذلك أن تكون كتب الأحكام السلطانية أقل عددا من كتب الفقه الاجتماعي الذي أفرز أضخم معجم اجتماعي لا يعدو الصواب من يقول إنه معجم لا نظير له في أي ثقافة.

☑ الإسلام وحركة المجتمع

لقد عول الإسلام فعلا على حركة المجتمع وفوض إليها إنجاز الكثير من المهمات التي منها حفظ الهوية، وإقامة المصالح العامة وتقديم المعونة لمن هم في حاجة إليها.

وقد أنشأ الإسلام مفهوم الفرض الكفائي. وهو مفهوم مجتمعي بامتياز، أصيبت الأمة إصابة بليغة لما أضاعته أو قصرته على جوانب تقع على هامش الحياة، فارتحل الفرض الكفائي من المدن والمجتمعات ومن الحركة والحياة إلى زاوية الموت وما تتطلبه من تغسيل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم. وأصبحت كتب كثير من المتأخرين لا تقدم أنموذج الفرض الكفائي إلا من خلال أحكام الجنائز.

والواقع أن الفروض الكفائية هي واجبات اجتماعية تتسع بسعة الحياة الاجتماعية، تؤديها المجموعة بكيفية تضامنية، إذا قام بها البعض سقط التكليف عن الباقين، لا استخفافا بحقها، وإنما لداع موضوعي هو انتهاء الحاجة إليها ما دام البعض قد قام بها فكفى الآخرين، ولأن في المجتمع تكاليف أخرى تنتظر أن يتفرغ لها أفراد آخرون مؤهلون للقيام بها. وحين تهمل الأمة الفرض الكفائي يأثم الجميع، لأن المسؤولية الجماعية تتجزأ حينئذ فيصير الكل مسؤولا وفق موقعه الاجتماعي، فإذا كان الفرض الكفائي وظيفة علمية أضاعتها الأمة حوسب

أصحاب الاستعدادات الفكرية والمؤهلون لها ذهنيا على مستوى مناسب، وحوسب غير المؤهلين علميا على مستوى آخر هو مستوى عدم توفير الشروط الموضوعية، وعدم تهيئة الظروف المناسبة لقيام حركة علمية.

إن انكماش مفهوم الفرض الكفائي وانحصاره في حيز ضيق قد أضر بالأمة إضرارا بالغا تمثل في غياب خريطة للأولويات في نطاق الاحتياجات المجتمعية، وفي غياب توزيع رشيد للإمكانات المادية وللموارد البشرية على كل الاحتياجات الاجتماعية.

لقد كان حديث العلماء النابهين عن فرض الكفاية أكثر أصالة وعمقا، فتناول نشر العلم وبناء القوة المادية والمعنوية في الأمة، وإيجاد جميع المهن والتخصصات التي تحتاجها الأمة، كالطب والصيدلية وصولا إلى مستوى الحجامة والفصد، ومنها الإفتاء، وتحمل الشهادات، وإعانة القضاة على إقامة العدل، وتوفير الأمن، وحماية الثغور، والدفاع عن الكيان، ومنها إنقاذ الغرقى والمشرفين على الهلاك، وإطعام الجائعين، وكسوة العراة، ومنها أيضا القيام بحقوق الموتى طاعة لله وإكراما لآدميتهم.

وبهذا يكون الفرض الكفائي فرضا اجتماعيا واسع الأرجاء يستغرق الحياة كلها، ويشعر بأن العمل الاجتماعي ليس مجرد تطوع قد تسخو به النفس وقد لا تسخو، وإنما هو جزء من الفرائض الشرعية التي يخشى المسلم أن يأثم إن أضاعها المجتمع، فيكون هو أيضا من جملة المحاسبين عن تلك الإضاعة.

وبالإضافة إلى تأطير الفعل المجتمعي بإطار الفرض الكفائي المستوعب لكل متطلبات المجتمع، فإن من شواهد المنحى الجماعي في الإسلام، توجه القرآن الكريم إلى المسلمين باعتبارهم مجموعا بشريا، يكوّن أمة بمفهومها المعنوي، كما في قوله تعالى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[2].

وفي كل مرة يتحدث القرآن عن الأمة المسلمة، فإنه يربط وجودها بأداء وظيفة اجتماعية إنسانية تناط بها، ومنها أنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتدعو إلى الخير، ومعنى هذا أن الأمة الإسلامية بالنسبة لها وللأغيار هي جماعة وظيفية، ولكنها ليست من نمط الجماعات الوظيفية التي تشكل النمط الفئوي أو الأوليغارشي، الذي تجمعه مصالح معينة ويحمل الناس على اختياراته ويخدم في النهاية مصالحه الفئوية. وإنما هي جماعة وظيفية إنسانية ممتدة قابلة لأن تستوعب كل من آمن بقيمها، وانخرط في مشروعها في خدمة الإنسان.

لقد نظر الإسلام إلى الأمة بالنسبة لذاتها على أنها أمة متعايشة تتقوى بتضام أفرادها، وتتأثر بأدنى انحراف وظيفي من بعض أعضائها، على نحو ما يتأثر به ركاب السفينة إن هم سمحوا لأحد راكبيها المغامرين بأن يمارس حريته فيخرق موضعه من السفينة.

ومثال السفينة قد يصغر إلى الحد الذي تصير فيه السفينة بيتا أسريا، وقد يكبر لتصير أي مكان للالتقاء المشترك، كالإدارة أو المصنع أو السوق، أو الحي السكني، وقد يكبر إلى أن يستغرق الوطن ثم المعمور كله.

إن ميزة الإسلام أنه تجاوز بدعوته إلى تثبيت الروح الجماعية والاجتماعية درجة إنتاج الأدبيات التي تركز عليها أغلب المذاهب الاجتماعية، إلى أنه فرغ رؤيته المجتمعية في قالب أحكام فقهية ملزمة، ما كان لها أن تبرز لولا أن الخطاب الشرعي توجه إلى المسلمين، باعتبار جميعي وباعتبار آخر مجموعي، كما يقول المناطقة.

---

(1) سورة آل عمران، الآية 110.

(2) سورة آل عمران، الآية 104.

ومن تلك الأحكام الفقهية المثبتة للمنحى الجماعي في الإسلام حكم القسامة، ومؤداه أن أي تجمع سكاني يعثر فيه على قتيل لا يعرف قاتله، فإن ولي القتيل يختار من أهل المحلة أي التجمع السكني خمسين رجلا يقسمون أنهم لم يقتلوا القتيل، وأنهم لا يعرفون قاتله، وحينذاك فإن أهل المحلة يلزمون بأداء الدية متضامنين.

وهذا في الظاهر خلاف الأصل القرآني الذي يقضي بأنه لا تزر وازرة وزر أخرى. لكن الإسلام يعتبر أهل المحلة كيانا واحدا ويجعلهم مسؤولين جماعيا بسبب سلبيتهم وتقصيرهم في توفير الأمن الجماعي، ولو اقتضى ذلك استئجار حراس خواص.

ومن الأحكام الجماعية أيضا أن تتضامن عاقلة القاتل خطأ وذووه معه في أداء دية القتيل. فإن قيل إنهم يؤاخذون بما لم يفعلوا كان الجواب أن اعتبار تماسك الأسر والعشائر بتضامنها وتآزرها في الأزمات أولى من تحكيم مبدإ المسؤولية الفردية الذي يفضي إلى ترك الفرد يعاني مصيره وحده ويشعره ذلك بتخلي المجتمع عنه. فيكون ذلك الاستخذاء مؤسسا لروح الانفصال والانتقام من المجتمع.

وفي الشريعة الإسلامية من الأحكام المنطلقة من الاعتبار الجماعي الشيء الكثير، ومنها أحكام الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي تعني المسؤولية الأخلاقية المشتركة. والدفاع المشترك وأحكام المساندة الاجتماعية، في كل الأحوال وفي حال الأزمات خصوصا.

إن هذه الأحكام في مجملها أوحت إلى الفرد المسلم بأن مراد الإسلام منه أن يلتحم بالجماعة ولا ينأى بنفسه عنها، ولا يرى نفسه استثناء منها، ويبذل الخير كله لها.

لقد أفضى هذا التصور القائم على انصهار الفرد في المجتمع إلى اعتماد المجتمع على نفسه وإلى عدم إلقائه بكل حاجاته على الدولة أو على غيرها.

وعبر تاريخ المسلمين ظل المجتمع الإسلامي قويا وفاعلا فتمكن من تغطية أكثر الوظائف الاجتماعية، وأرسى لنفسه ممارسات وتقاليد قيمة في الفعل الاجتماعي

فأصبح بإمكان كل تجمع مهما صغر وفي أبعد نقطة عن الحواضر أن يوفر لأفراده فرص التعلم، وأصبح قادرا على أن يلبي حاجات الفئات الضعيفة بما أصله من أعراف في الزراعة والسقي والحصاد والدياسة والبناء وغيرها من الوظائف الاجتماعية.

ولهذا السبب ظل حضور الدولة في المجتمع الإسلامي متوازنا مع القدر الذي يتيح للمجتمع أن يمارس الفعل الاجتماعي، وفعل التشكل والتضام وفعل الممانعة الذاتية.

وقد تكشفت صلابة المجتمع وعافيته من خلال امتحانات تاريخية، تمكن فيها الأغيار من إلحاق انكسارات بنظامنا السياسي والعسكري، لكن المجتمع استعصى على محاولات الاجتثاث والاستئصال.

ففي زمن تغلب التتار على الدولة الإسلامية مثلا، تمكن المجتمع الإسلامي من اختراق الكيان الثقافي للغزاة، فإذا بالتتار وهم الغزاة الأقوياء، يتحولون إلى الإسلام وينحازون إلى ثقافة المجتمع الذي هزموه عسكريا، لما اجتذبتهم إليه قوة حجة الإيمان، وسمو الحضارة الإسلامية، وإنسانيتها ونمط العلاقات المجتمعية الواصلة بين الأفراد.

☑ منهج الإسلام في ترسيخ العمل الاجتماعي في حياة المسلمين

لقد سلك الإسلام وهو يؤسس قاعدة الانطلاق نحو الفعل الاجتماعي مسلكا متميزا مستوحى من طبيعته وأسلوبه في قيادة الشأن المدني وتدبيره انطلاقا من توظيف الوازع الديني وترسيخه واستثمار عطاءاته.

لقد ذهب الإسلام بعيدا في وصل فعل الإحسان بحقيقة التدين، وفي الإعلاء من قيمة الإحسان حينما اعتبره مؤشر الإيمان، والمعبر عن وجوده، كما اعتبر

التنكر لحقوق الأيتام والفقراء والمحتاجين مؤشر الجحود والإنكار للجزاء الأخروي، فقال الله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ۝ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ۝ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ۝﴾[1]، ودلالة هذا النص أن السلامة من التكذيب بيوم الدين وأن الوفاء بحق الفقراء والمحتاجين لا يتم ولو بمساندتهم ماليا، بل يتجاوز المطلوب ذلك إلى حض الآخرين وحثهم على القيام بحقوق الأيتام والفقراء، وهذا يفرض عمليا أن يتحول أفراد المجتمع الإسلامي إلى ناشطين اجتماعيين يؤدون حقوق المحتاجين من جهة، ويعملون على نشر ثقافة المساندة والمؤازرة والاهتمام بالفقراء من جهة أخرى، ليلبوا الفريضة المزدوجة نحو الفقراء والمحتاجين.

ومن أساليب الإسلام في تأسيس ثقافة البذل والعطاء أنه ركز مجموعة من المفاهيم التي تشكل في مجموعها منظومة فكرية وقيمية تنشئ ثقافة الإنفاق وتؤصلها تأصيلا شرعيا.

ومن تلك المفاهيم المترددة في كتاب الله اعتبار علاقة الإنسان بالمال علاقة استخلافية يستند فيها امتلاك المال والتصرف فيه إلى استخلاف الله للإنسان عليه. وهي علاقة تناقض علاقة التملك الحر والاستئثار المطلق بالمال مما يوجه إلى الفردية والتحكم في تصريف المال بمنأى عن كل اعتبار إنساني.

إن علاقة الاستخلاف توجب الرجوع في التصرفات المالية إلى إرادة المالك الحقيقي واستطلاع حكمه في تحريك المال.

لقد عبر القرآن الكريم عن هذه العلاقة بأكثر من تعبير فقال الله تعالى:

﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَأَنفَقُوا۟ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾[2]. وقال أيضا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ

(1) سورة الماعون الآية 1 – 3 .

(2) سورة الحديد الآية 7 .

السائل يوم القيامة وليس في وجهه مزعة لحم، لأن لحم الوجه الذي هو محل الحياء ومساحة ظهوره، قد ضاع في حياة الإنسان بسؤاله وإراقة ماءه.

وفي سياق ضبط العمل الاجتماعي حدد القرآن الكريم الفئات التي يصح أن تكون مستهدفة به، وذكر منها فئات اجتماعية يدعو وضعها الاقتصادي إلى الالتفات إليها، وذكر منها الفقير والمسكين واليتيم والغارم وابن السبيل والأسير.

وتحديد هذه الفئات مفيد في ترشيد العمل الاجتماعي وفي حصره في أضيق دائرة حتى لا يتحول بفعل الأريحية الاجتماعية إلى ما يشبه بقعة الزيت التي يمكن أن تنتشر على أوسع نطاق.

ولهذا بذل الفقه الإسلامي جهدا علميا كبيرا ومحترما لتمييز كل صنف من المستهدفين، ولبيان شروط استحقاق المساعدة. ووقف الفقه الإسلامي طويلا ليميز بين الفقير والمسكين اللذين قد يقترنان في السياق القرآني الواحد كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾[1]. مما يشير إلى اختلاف مضمونهما وما صدَقهما.

فرأت فئة أن المسكين وإن كان محتاجا فإنه أحسن حالا من الفقير بشهادة قول الله تعالى: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ﴾[2]. ورأى علماء آخرون نقيض هذا الرأي. فقرروا أن وصفهم بالمسكنة راجع إلى تعرضهم لظلم الملك الذي كان يأخذ كل سفينة صالحة غصبا وليس راجعا إلى وضعهم الاقتصادي.

ومهما يكن الاختلاف فإن الآية تكون قد أشارت إشارة مبكرة إلى وجود حالتين متفاوتتين هما: حالة الفقر، وحالة الهشاشة، وهما حالتان يجمع بينهما الاحتياج

---

(1) سورة التوبة، الآية 60.

(2) سورة الكهف، الآية 78.

وتتميز الواحدة عن الأخرىٰ بدرجة الحاجة والخصاصة وتتحددان معا حسب المستوىٰ المعيشي للمجتمعات، والقدرة الشرائية للأفراد.

وهذا معيار موضوعي يساعد علىٰ ترتيب الأولويات حين تتم معالجة ظاهرة الفقر.

وكما تمكن الفقه الإسلامي من ضبط الفئات الواقعة ضمن دائرة الاحتياج والمستحقة للمساعدة، فقد استطاع الفقه الإسلامي كذلك أن يلم بمختلف الحاجات الاجتماعية وأن يفرد كلا منها بباب خاص يحدد فيه نوع التبرع وفقهه بما يكفل تلبية الحاجات تلبية راشدة، وهكذا تشكلت منظومة كاملة لفقه التبرع والعمل الإحساني كان من أبوابها: فقه الوقف، والهبة، وهبة الثواب، وهبة الدين، وهبة المنفعة، وهي العارية، والإرفاق، والصدقة، والوصية، والعطية، والإباحة، والعمرىٰ، والرقبىٰ، والنحلىٰ، والمنيحة، والإفقار، والإبراء، والإسقاط، والوضع، والعرية، والصدقة الجارية، والتنزيل، والكفالة، والنذر، والعدَة، والالتزام.

والخلاصة أن الإسلام يمتلك منظومة فقهية قوية ومحددة المعالم، يؤدي المسلمون من خلالها الفعل الاجتماعي في وعي كامل باختياراتهم، وبالأهداف التي يسعون إلىٰ تحقيقها، وبنوع الخلل الاجتماعي الذي يسعون إلىٰ سده. وهي أيضا برنامج عمل لتحقيق التنمية الاجتماعية الذاتية، حتىٰ يكف المسلمون عن مد أعناقهم وأيديهم إلىٰ غيرهم، وما يقدمه الغير في تمثلات وصيغ عديدة قد يكون بعضها صادقا في بذل المساعدة والمعونة، وقد يكون بعضها ساعيا إلىٰ استثمار الفعل الاجتماعي في عمليات الاستقطاب والاستدراج، ومقايضة ما يعطيه بأشياء هي أثمن وأغلىٰ مما يمنحه.

إن إبراز وجه العمل الاجتماعي من الحضارة الإسلامية يظل واجهة مشرقة يمكن أن يقدم بها المسلمون خصوصيتهم الحضارية في أفق عقد شراكات اجتماعية عالمية مستقبلية.

إن المنظومة الاجتماعية الإسلامية، ونوعية العلاقات التراحمية التي نسجتها وعاش المسلمون آثارها هي التي وفرت للأمة المناعة التي اجتازت بها محنة الاستعمار والغزو المسلح، رغم ما كانت عليه من قلة وعلة.

وقد غدت هذه المنظومة القوية الشيقة مستهدفةً من قبل بعض التفكيكيين الذين يرون في بقائها بقاء أمة تتعالىٰ علىٰ واقع اجتماعي مؤلم تغالبه بالتضامن والتكافل والتحمل في أفق بناء الذات وتجاوز الأزمات.

قرأت أخيرا تغطية فكرية لكتاب «قوة العقل» الذي كتبته الباحثة الإيطالية أوريانا بالتشي وهو كتاب أردفت به كتابها المتوتر السابق غضب وكبرياء وقد تحدثت فيه عن تخوفها من قدرة النظام الاجتماعي الإسلامي علىٰ أن يكون البديل عن النظام الأوربي الذي يقوم علىٰ أربعة أعمدة هي: المسيحية والديمقراطية والرأسمالية والفردانية. ورأت أن الفردانية يمكن أن تتراجع أمام النظام الاجتماعي الإسلامي بما هو عليه من تماسك وقوة. والواقع أن النظام الاجتماعي الإسلامي ليس نظاما للتصدير ولا هو قابل للتطبيق إلا حينما يتوفر في البيئة التي يستنبت فيها مقوم آخر هو الإيمان بالله والاستسلام لأمره والرضا بحكمه.

وبما أن المنظومة الاجتماعية الإسلامية عديدة الفقرات والأوجه فإنه يمكن الاكتفاء بعرض نماذج منها.

☑ نماذج من صيغ العمل الاجتماعي

1) الوقف :

الوقف وهو أهم صيغ الإحسان المستدام، وتقوم فكرته على التبرع بمنفعة الشيء الموقوف وحبس أصله عن التداول، فيكون من وقف عليه مستفيدا من المنفعة دون أن يمتلك الأصل الموقوف أو يتصرف فيه ببيع أو شراء أو توريث أو بأي صورة من صور التفويت.

والوقف قربة أرشد إليها الرسول ﷺ أصحابه لما سألوه عن أمثل صورة محققة للإحسان المتجدد.

وقد استجاب المسلمون لمقتضى الهدي النبوي فأسسوا أوقافا عديدة ليكون ريعها أو عائد استثمارها ممولا لمشاريع الخير التي يريدون لها الاستمرار والاسترسال.

وبفعل تلك الاستجابة العارمة والانخراط الكبير في مشروع الوقف، تكون رصيد وقفي كان له موقع مركزي ضمن النسيج الاقتصادي الإسلامي، حتى أصبح الرصيد العقاري الوقفي في بعض الحواضر الإسلامية يمثل نسبة الثلث من مجموع وعائها العقاري. وفي أحيان كثيرة كانت الأرصدة المالية للوقف تربو على أموال الدولة مما هيأ لها أن تقترض من الوقف لمواجهة متطلباتها المالية على نحو ما وقع في المغرب، حسبما حكاه الحسن بن محمد الوزان عن أوضاع الوقف في المغرب في القرن العاشر.

وقد كان اعتقاد حرمة الممتلك الوقفي سببا من أسباب الحرص عليه، والعمل على تنميته.

تذكر كتب التاريخ المغربي أنه حينما شب حريق بمدينة فاس سنة 723 هجرية وأتت النيران على سجلات الوقف أمر القاضي بأن تعتبر كل أملاك فاس وقفا إلا ما كان لأصحابه رسم تملك له، أو أتوا ببينة شرعية على امتلاكه.

ولم تزل عبارة «فمن بدل أو غير فالله حسيبه» وهي العبارة التي يذيل بها الموثقون تحبيساتهم عبارة زاجرة صادمة تحيل المعتدي على الوقف على انتقام الله منه.

لقد أدرك المسلمون أهمية الوقف وفضله عند الله فراحوا يحبسون كل ما رأوا في تحبيسه منفعة، سواء كان عقارا أو منقولا تابعا للعقار، أو منقولا مستقلا بنفسه، وبهذا الإجراء العملي حسموا الخلاف الفقهي حول جواز تحبيس المنقولات وما يتلاشى بالاستعمال.

وهكذا فقد حبسوا الدور والدكاكين والبساتين والأشجار المفردة، والأراضي العارية والمعادن ومصادر مياه السقي والشرب، ووقفوا الحيوانات، فاجتمع في خلافة عمر رضي الله عنه ثلاثمائة فرس مكتوب على أفخاذها حبس في سبيل الله. وفي المغرب أصدر المولى إسماعيل ظهيرا حبس بموجبه جميع أسماك الشابل السابحة في نهر أبي رقراق على المسجد الأعظم بسلا، وعدل ذلك الظهير بظهير جمادى الأولى 1334هجرية الموافق 14 مارس 1916 ميلادية. وتحدث الونشريسي عن تحبيس لبن بقرة على المساكين، وتحدث عن تحبيس امرأة مقياس ذهب لافتداء الأسرى، وذكر الشيخ ميارة في شرحه لتحفة ابن عاصم في باب الحبس والصدقة وما يتصل بهما أنه كانت بقيسارية فاس أموال محبسة بلغت ألف أوقية وضعت في يد أمين يسلفها لمن احتاج إليها، فكان هذا الوقف بمثابة صناديق السلفات الصغرى يقترض منها ذوو الحاجات والمقبلون على إقامة مشاريع صغرى مجانا.

وبخصوص الوضع الوقفي في المغرب فقد أنجز الدكتور **joseph luccionie** الذي عمل مراقبا للأحباس في المغرب من سنة 1942 إلى سنة 1956م بحثا عنونه بـ fondation pieuse habous au maroc كتب مقدمته جاك بيرك، استعرض فيه أنواع الموقوفات بالمغرب، فذكر منها المساجد والزوايا ومصليات الأعياد والسقايات، والمراحيض العمومية، وقنوات الصرف الصحي ومياه السقي والشرب والعقارات والأماكن الفلاحية العارية والبساتين والأماكن التجارية، ومؤسسات التعليم،

والبيمـارستانات. ولقد كان لتلك الأصول الوقفية أكبر الأثر في إيجاد البنيـة التحتيـة للحركة العلمية بمـا وقف الناس على تدريس علوم معينة أو دراسة كتب خاصـة، أو على إدارة مؤسسات تعليمية أو على صرف على طلبتهـا وأسـاتذتها. وكـان مـن آثـار الوقف المـائلة إلى الآن مـا بثه في دنيا المسلمين من مكتبات ضـخمة تحـوي الأعـلاق والنفائس من المخطوطـات التـي صـانت العلـوم وخلـدت الأفكـار وحمـت الهويـة وعرفت بمستوى الإنتاج الفكري الذي مكـن في نهايـة المطـاف مـن تكـوين صـورة مشرقة عن تاريخ المسلمين في صحبتهم للعلم.

وعلى نحو مـا خدم الوقف العلم والدين فقد أسـعف بتلبيـة متطلبـات اجتمـاعية كثيرة وفر لها تغطية مـالية دائمة، فقـام الوقـف بـأكثر ممـا تقـوم بـه حاليـا جمعيـات الـمجتمع المدني والجمعيات المتخصصة في البيئات التي يحتـل العمـل الاجتمـاعي فيها موقعا متميزا.

بل إن تلك الجمعيات قد انتهت بعد مراكمة تجارب في العمل إلى أنَّ إنـشاء أوقـاف يظل أفضل ضمـان لاستمرار أعمـالها الاجتمـاعية، حتـى لا تتـأثر بإنحـسار عـدد الداعمين لأعمـالها مـاليا.

إن الـمعروف من تاريخ الوقف الإسلامي أنه بدأ وقفا اجتمـاعيا قبل أن يمتـد إلى المجالين الديني والعلمي، فكان وقف عمـر بـن الخطـاب الـذي أنـشأه بتوجيـه مـن النبيﷺ وقفا على الفقراء والمحتاجين من قرابته.

وكان وقف عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما وقفا على المردودة من بناته أن تسكن غير مضرة ولا مضر بها، فإن استغنت بزوج فليس لها الحق. والمقصود بالمردودة من بناته المطلقة. وبهذا يكون وقف ابن الزبير خاصا بالمرأة في وضعية صعبة وغير عادية.

وعلى هذا النحو وقف المغاربة بمراكش دارا كانت تعـرف بـدار الثقـاف وهـي دار تأوي إليها النساء اللواتي يقع بينهن وبين أزواجهن جفوة ونفور.

ووجدت بفاس دار لإيواء الشيوخ كانت عبارة عن قصر واسع استعمل فيما بعد في تزويج المكفوفين الذين لا يجدون أماكن تتسع لإقامة أعراسهم، وأنشأ أبو الحسن المريني في بعض مدن المغرب دورا يسكنها من أدركوا سن الشيخوخة من الفقراء المعروفين بالخيرية والصلاح.

وفي المجال الاجتماعي أحدث المسلمون أوقافا لتزويج الفقيرات، وأوقافا لتوفير الماء لسقي المارين، وكان من شرط بعضها أن يمزج ماء الشرب بماء الخروب.

ووقف المسلمون أوقافا يصرف منها على معلمين يستقبلون التلاميذ الأيتام والفقراء أيام عطلهم الأسبوعية، فيراجعون معهم دروسهم التي تلقوها خلال الأسبوع، ويمنحونهم حسب نشاطهم مصروفا للجيب، في محاولة لتعويض دور الآباء في الدفع بأبنائهم إلى اكتساب المعرفة. ووقف المسلمون أوقافا على من يتولى إماطة الأذى عن الطريق وأخرى على من يؤنس المرضى من المؤذنين ليلا، ووقفوا على صندوق لتعويض الكاسورات وما يتهشم من الجرار والأواني الفخارية أو الزجاجية بأيدي الأطفال حتى لا يتعرضوا للتعنيف أو العقوبة من معلميهم أو ذويهم.

ومن العسير جرد كل الجوانب التي اهتم بها المسلمون، فوقفوا عليها، لأن إرادة الخير قد امتدت إلى كل مجالات العمل الاجتماعي الذي تستدعيه الحاجة.

استفادة غير المسلمين من الوقف

ومن المفيد الإشارة إلى أن الوقف العام كان مبذولا لجميع الناس، وأن الاستفادة منه لم يكن منظورا فيها دائما إلى دين المستفيد أو عقيدته، ولطالما استفاد غير المسلمين من المكتبات الوقفية، ومن المنشآت الوقفية العمومية التي سبق الحديث عنها.

وقد تبنى العالم الإسلامي حكما فقهيا موحدا بخصوص الوقف على غير المسلمين، وذهب المالكية وغيرهم إلى جواز تحبيس المسلم على غير المسلم، خصوصا إذا كان قريبه، وفي كتب فقه المذاهب نصوص عديدة لا يسمح المقام بجلبها، ونكتفي

الإحالة على كتاب البيان والتحصيل لابن رشد في الفقه المالكي وفيه فصّل القول في التحبيس على أشخاص غير المسلمين. وعبر ابن قدامة عن موقف الحنابلة من الوقف على الذميين من غير المسلمين فقال: يصح الوقف على أهل الذمة لأنهم يملكون ملكا محترما، ويجوز أن يتصدق عليهم فجاز الوقف عليهم كالمسلمين. ويجوز أن يقف عليه المسلم لما روي أن صفية بنت حيي زوج النبي ﷺ وقفت على أخ لها يهودي، ولأن من جاز أن يقف الذمي عليه جاز أن يقف عليه المسلم كالمسلم.

وكان مستند الفقهاء قول الله تعالى: ﴿ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾[1] والأسير لم يكن يومئذ إلا كافرا، ومع ذلك فقد امتدح الله الإحسان إليه، وفي كتاب المغني لابن قدامة من كتب الحنابلة، الإشارة إلى أن صفية زوج رسول الله ﷺ وقفت على أخيها وهو كافر.

ومجال الحديث في الموضوع يتسع. والقصد من هذه الإشارة دفع تهمة أن تكون كراهية الأخر جزءا من الذهنية الإسلامية، وهي التهمة التي يروج لها مروجو مشروع الإسلاموفوبيا وهم يواجهون الإسلام. وإلا فإن عالم المسلمين بما هو عليه من فقر وخصاصة وانعدام المؤسسات الاجتماعية المتخصصة يظل أولى بأن يتجه إليه العمل الخيري من باب ترتيب الأولويات، وتقديم الاستحقاقات لا من باب اتخاذ موقف منع الإحسان إلى غير المسلمين.

2) **المنيحة:**

هي تبرع خاص أسسته السنة، ويقوم على منح الغير ناقة أو بقرة أو شاة على أن يستفيد من لبنها في تغذيته، بينما يظل الحيوان على ملك صاحبه، ليستفيد من نسله ومن شعره أو صوفه أو وبره.

---

(1) سورة الانسان، الآية 8.

لقد حث النبي ﷺ على هذا النوع من التبرعات فقال كما في الحديث الذي أخرجه البخاري في كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها: باب فضل المنيحة: عن عبد الله ابن عمرو رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: أربعون خصلة أعلاهن منيحة العنز ما من عامل يعمل بخصلة منها رجاء ثوابها وتصديق موعودها إلا أدخله الله الجنة.

وميزة هذا التبرع أنه يسعى إلى توفير اللبن الذي له قيمة غذائية كبيرة خصوصا في حالة الصبا ومرحلة بناء الجسم.

لقد التقطت المجتمعات الإسلامية هذا التوجيه فكان الأفراد يخصون الأسر الفقيرة ببعض الأغنام فترعى مع القطيع، ويستفيد المحتاجون من لبنها، ومن التقاليد المرتبطة بالموضوع أن الناس كانوا يرون في بيع اللبن منقصة كبرى، فكان اللبن الفائض عن الحاجة يهدى أو يوهب أو يجفف لوقت الحاجة فيصير إقطا.

ومما يدعم فكرة التبرع باللبن أن كثيرا من منظمات الإغاثة الدولية لا زالت تجعله في الصدارة مما تقدمه للمنكوبين والمتضررين من الجفاف وللمهددين بالمجاعة ونقص التغذية، وأصبحت برامج التغذية العالمية توفره إما سائلا معلبا أو مسحوقا مجففا، وانتشرت في العالم جمعيات تعرف بجمعيات قطرة اللبن goutte de lait.

ومن تمام الإحساس بأهمية التبرع باللبن ذي القيمة الغذائية العالية ما درجت عليه مؤسسة محمد الخامس للتضامن من منح كثير من الأسر في الوسط القروي رؤوس العنز الغزيرة الإدرار. Caprains فكان ذلك صورة جديدة للمنيحة، وإن تحولت إلى تمليك كامل لرؤوس العنز وقد لمس الفقراء جدوى هذا التبرع.

3) الإفقار:

هو تصرف إحساني يأخذ دلالته من الاستعمال اللغوي، إذ يقال: أفقرته البعير بمعنى أعرته إياه ليركب فقاره أي ظهره.

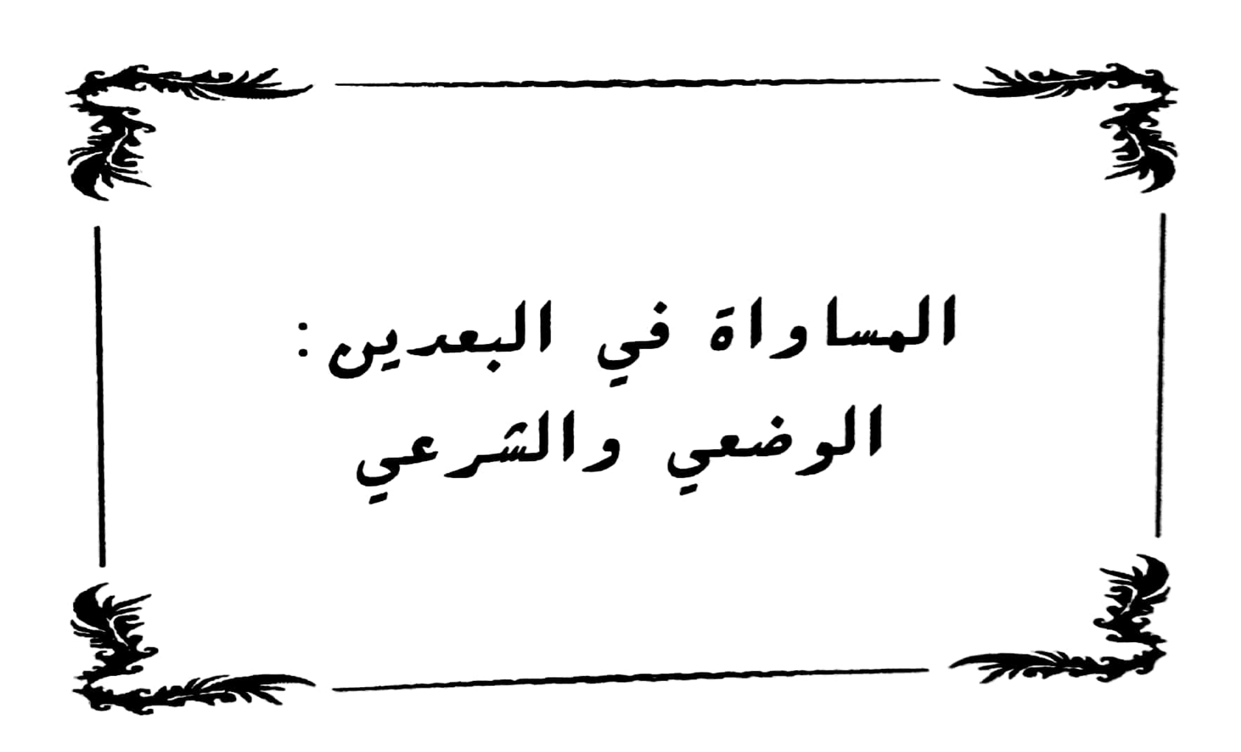
ويمكن أن يعرف بأنه التبرع بالإركاب أو بتوفير وسائل النقل.

الإفقار: تبرع قلما يستغني الناس عنه. وفي الحديث: أن فزعا كان بالمدينة فاستعار النبي ﷺ فرسا من أبي طلحة يقال له: «المندوب»، فركب فلما رجع قال: «ما رأينا من شيء وإن وجدناه لبحرا»[1].

إن التبرع بتوفير وسائل النقل ينطلق من توجه الإسلام وتشجيعه على تمكين الناس من السفر والتحمل، لما يترتب عن ذلك من نقل التجارب ومن الاستفادة من العلوم في أماكنها البعيدة، ومن أجل هذا جاءت كثير من الأحكام حريصة على توفير أمن الطريق. فدعا الإسلام إلى إماطة الأذى عن الطريق فجعله شعبة من شعب الإيمان، وجعل قطع الطريق وتخويف المارة أكبر الجرائم، وعاقب عليها بأشد العقوبات، ورتب للمسافرين الذين تنقطع بهم السبل حظا من الزكاة بوصفهم أبناء السبيل، ومن أجله اعتنى الفقه بأحكام الطريق، ومنع إخراج البناء فيه، ومضايقة المارين به، وتحدث الفقه عن أحكام الاصطدام بين المراكب في البحر، أو بين الفرسان، وحدد لكل ذلك أحكاما خاصة، وعلى العموم، فإن توفير وسائل النقل يعتبر تبرعا حضاريا يسهم في إحداث التواصل بين الناس.

ويكتسب الآن أهمية كبرى وقيمة مضافة بفعل ترابط مناطق العالم المعاصر وما أنتجه من تشابك المصالح، وقد يكون من الإفقار المساعدة باستعمال وسائل النقل العمومية خصوصا حينما يتعلق الأمر بطلب المعرفة، وقد يكون من مظاهره مساعدة المعوقين حركيا بتوفير سيارات خاصة وبالكراسي المتحركة، وبتوفير الولوجيات المناسبة، كما يندرج ضمن الإفقار إعانة طلاب العلم الباحثين على الوصول إلى مصادر المعلومات، ومواقع المكتبات، ومراكز البحوث والدراسات.

(1) (صحيح البخاري، كتاب الهبة، باب: من استعار من الناس الفرس).



المساواة في البعدين: الوضعي والشرعي

لقد أصبحت الدعوة إلى الاحتكام إلى معايير وقيم جديدة صاغها الفكر الوضعي الغربي المبتوت الصلة بالوحي الإلهي ظاهرة حاضرة ومتنامية تبرز من خلال كثير من النقاشات التي تجريها أطراف عديدة من مكونات المجتمع، ويكتسي هذا البروز قوته وعنفوانه في تساوق واطراد مع تمدد تجليات العولمة الثقافية وتغلغلها في كل مفاصل حياتنا الثقافية غير الحصينة، مدفوعة ومساندة ومؤازرة بدعاية عارمة تصور رفض الانصياع لنداءاتها الملحة على أنه رفض للانفتاح ونكوص عن الانخراط في قيم العالم الحديث.

إن من السذاجة بمكان توهم أن العبور إلى الحداثة يتم بهذه السهولة التي تكتفي باستعارة معايير معينة واستنباتها في مناخ فكري لا يأخذ بالمنطلقات والتصورات التي أنتجت تلك المعايير، لتصير العملية برمتها عملية استنساخ صورية مزيفة تنتهي حتما بالإخفاق، على نحو ما أخفقت كل محاولات فرض المذاهب الفكرية والاقتصادية التي لم تجد لها سندا من نفس الإنسان ووجدانه. وما محاولة فرض الشيوعية بالإغراء تارة وبالقمع تارة أخرى وإخفاقها في ذلك إلا نموذج حاضر.

ويبدو لي أن من الضروري أولا إيقاف هذه المغالاة المتمثلة في ادعاء عالمية أو كونية كثير من المعايير التي يجري تسويقها والترويج لها، ما دامت تلك المعايير بمضمونها الغربي ليست إلا نتاجا لثقافة أحادية هي الثقافة الغربية ذات التصورات الكونية الخاصة، وذات الموقف المعروف من الدين، وذات الماضي الاستعماري القديم، وذات التطلعات الهيمنية الحاضرة، وهذا ما يمنع من أن تنتج هذه الثقافة قيما غير مصطبغة بسمات الثقافة التي أنتجتها.

إن من حقنا المشروع أن نستقبل كل المعايير بروح نقدية فاحصة، للنظر في صلاحيتها وقدرتها على إحداث التوازن المطلوب بين الخصوصية الثقافية والتوجهات العالمية، وبين المطالب المادية والأشواق الروحية وبين الحاجات الذاتية الفردية وبين كل الشروط والمتطلبات الأخلاقية الاجتماعية.

المساواة وإن كانت أصلا أصيلا في الإسلام، فإن لها بالإضافة إلى ذلك مفهوما محددا في الذهن وفي التنزيل التشريعي، ولها موانع مقابلة. وهذا المفهوم هو مفهوم موضوعي يعلنه الإسلام ويطبقه، على الخلاف من كثير من المفاهيم التي ترفع شعارات جميلة جذابة لكن التطبيقات العملية تكون مخالفة لها وماضية على أساس اللامساواة.

وسوف أدرس قضية المساواة من خلال بحث القضايا التالية:

- الدعوة إلى المساواة في السياق التاريخي.
- تحديد مفهوم المساواة في الفكر الوضعي.
- المساواة في دلالتها الإسلامية.
- موانع المساواة في النظر الشرعي.

☑ المطالبة بالمساواة في سياقها التاريخي

لقد كان موضوع المساواة قضية عني بها الفلاسفة وعلماء الأخلاق، وترددت ضمن مباحثهم المكتوبة وضمن مساجلاتهم ومناظراتهم، إشادة بأهميتها وضرورتها لإقامة مجتمع عادل ومتوازن، وتعود إثارة موضوع المساواة بإلحاح وتركيز إلى فترة الإرهاصات الممهدة للثورة الفرنسية.

وقد نجم عن ذلك الاهتمام أن أعلن منظرو الثورة ومنفذوها مبدأ المساواة ضمن الثالوث المؤتلف من: الأخوة والحرية والمساواة.

وقد ترسخ هذا الاختيار بالتبني الرسمي للمساواة بعد أن أقرت الجمعية التأسيسية الفرنسية في غشت 1789 وثيقة حقوق الإنسان التي أعدها إمانويل جوزيف سييس SIEYES (1748 ـ 1826) ثم تضمن الدستور الفرنسي الذي وضعته الثورة عام 1791 مقتضيات تلك الوثيقة، فجاء فيه التنصيص على المساواة بين البشر.

وقد بدا جليا للدارسين أن وثيقة حقوق الإنسان الفرنسية قد جاءت متأثرة بآراء جان جاك روسو (1712-1778) الذي طالما اهتم بالمساواة فأفرد لها كتابه الذي أسماه أصل التفاوت بين البشر أو بين الناس. وهو كتاب تقوم فكرته الأساس على أن المساواة كانت جزءا من الحياة الطبيعية للإنسان، وأنها لم تختل إلا بدخول الإنسان مرحلة التجمع ثم التمدن الذي أفرز مجموعة من الاعتبارات التي منها: المهارة والقوة والجمال.

فكانت تلك الاعتبارات سبب بروز التفاوت، وعنده أن التفاوت قد نشأ عن ادعاء التملك[1].

وقد تأثرت الوثيقة الفرنسية لحقوق الإنسان أيضا بإعلان حقوق الإنسان الأمريكي الذي كتبه طوماس جيفرسون (1743- 1826)[2].

---

(1) أصل التفاوت بين الناس جان جاك روسو ترجمة بوليس غانم، موفيم للنشر 1991.

(2) التاريخ المعاصر لأوربا.عبد العزيز سليمان نوار (ص: 36)، دار النهضة العربية 1973.

وقد كشف الواقع أن مبدأ المساواة وإن تحمس له زعماء الثورة الفرنسيون فإنه لم يكن متمكنا من نفوسهم، وأن أخذهم به لم يكن إلا بالقدر الذي ضمن لهم حشد الناس وتجميعهم من أجل القيام بالثورة.

ولقد تأكد هذا المقصد التوظيفي والوصولي المتوسل بالشعارات الجميلة من أجل بلوغ أهداف غير جميلة، من خلال أحداث ووقائع مؤلمة كشفت عن روح الاستبداد والتسلط القابعة في نفوس أشد الناس تحمسا لتلك المبادئ الجميلة.

فعلى المستوى المحلي الذي صنع الثورة كانت حكومة روبسبيير ROBESPIERRE وهي الوريث الأول للثورة والمستفيد المباشر من مكاسبها. شؤما على الفرنسيين بما أذاقتهم من ألوان العذاب، إذ أعدم روبسبيير في ستة أسابيع عدة آلاف من المواطنين.

وأصدر في يونيو 1794 قانونا جرد به أعضاء المؤتمر الوطني الذين يمثلون إرادة الأمة من الحصانة تخويفا لهم وتمهيدا لسوقهم إلى المحاكم ثم إلى مصائرهم المؤلمة إن هم اعترضوا.

وأصبحت أحكام محاكم الثورة منحصرة في حكمين هما البراءة أو الإعدام ولما تأججت نار الثورة أصاب شواظها رائدين من روادها هما: دانتون DANTON وديمولين DESMOULINS الذين اقتيدا إلى المقصلة.

ولما بلغ العسف أشده ثارت الجماهير المتذمرة على روبسبيير وأعوانه فاقتيدوا إلى المقصلة التي طالما تحركت لتحز رؤوس الفرنسيين[1].

ولقد انكشف زيف المناداة بالمساواة عند الفرنسيين ثم عند الأوروبيين عموما بدخولهم بعد عصر الثورة مرحلة الاستعمار الذي مثل قمة الاستعلاء والاحتقار للشعوب المستضعفة، التي أدت ثمن جشع الغرب وشرهه من دماء أبنائها عبر

---

(1) التاريخ المعاصر لأوروبا، د.عبد العزيز سلمان نوار ود. عبد المجيد نعنعي (ص: 64).

أزمنة طويلة ترنحت فيها تحت أعواد المشانق مرارا أجساد الوطنيين الرافضين للاستعمار.

لقد اجتاحت جيوش نابليون بلادا عديدة ابتداء من إيطاليا وبروسيا مرورا بمالطا، وعبورا إلى مصر التي احتلتها تلك الجيوش سنة 1798 انطلاقا بعد ذلك إلى فلسطين التي أذاق أهلها نابليون طعم الهزيمة عند أسوار عكا المستعصمة سنة 1799.

ثم جاء القرن التاسع عشر الذي كان قرن مآس وأحزان للشعوب المستضعفة، فتم فيه احتلال الجزائر سنة 1830، ذلك الاحتلال الذي كان علامة مميزة في مرحلة الاستعمار، ثم توالت الهجمات تحت ذرائع شتى وبحجج عديدة برر بها الاستعمار عدوانه.

ولقد سجلت الدراسات العديدة التي أنجزت عن فترة الاستعمار أن المستعمر طالما وظف أرقى وأجمل المبادئ والشعارات للتوصل إلى إخضاع الشعوب.

فلقد أعلن نابليون في رسالته التي وجهها إلى علماء الأزهر بعد احتلاله مصر أنه لم يأت لمحاربة الإسلام، وأنه على العكس من ذلك يحترم الإسلام ويجل نبيه، وأن احتلاله إنما كان لرغبة منه في رفع الظلم والعسف عن المصريين.

وقد فرضت إنجلترا استعمارها على زنجبار في شرق إفريقيا متذرعة بمكافحة تجارة الرقيق، واستغلت فرنسا وإنجلترا وجود أقليات مسيحية في أرض الخلافة العثمانية وفي الصين فتدخلت متذرعة بحمايتها، وأعلنت بلجيكا أن استعمارها لم يكن له من غاية إلا تطوير الكونغو.

وعلى هذا النحو تم زرع إسرائيل في البلاد العربية ليكون الكيان الصهيوني معوقا لكل نهضة، وعامل تدمير لاقتصاديات كل الدول العربية والإسلامية ولطموحاتها في تحقيق النهوض الحضاري.

ولما استنفد الاستعمار العسكري أكثرا غاياته، وتوصل إلى خلخلة البناء الثقافي للشعوب المستعمرة، وإلى زرع ثقافة موالية له ومؤمنة بالنموذج الغربي، اختار أن يتفادى كل مواجهة مسلحة قد تكلفه أرواح جنوده وتكسر كبرياءه وتفضح منه منطق الغالب الذي لا يقهر، فاضطر إلى الجلاء عن البلاد المستعمرة بعد ما خلف بها اقتصادا مرتهنا للاقتصاد الأوربي، خادما لمصالحه وقائما على الاستهلاك الدائم للمنتجات الأوروبية، مما جعل كل نشاط اقتصادي في صالح الصناعات الأوربية، غير طامح إلى مزاحمة الاقتصاد الأوروبي أو منافسته في الأسواق العالمية.

ولقد هيأ الاستعمار لتلك التبعية بالتخطيط لوفرة متماثلة في مستعمراته في مجال الإنتاج الفلاحي والمعدني مما جعل الدول المستعمرة سابقا تتنافس في عرض إنتاجها بأرخص سعر، وفي التسابق المحموم على تزويد الآلة الصناعية الأوربية بالمواد الخام بأسعار زهيدة.

وخلال بداية مرحلة الانحسار الاستعماري برز ميثاق عصبة الأمم في28 أبريل 1920، ثم تلاه بروز الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر في 10 دجنبر 1948 مصوغا بأيدي وأقلام القوى المستعمرة الرافضة إلى ذلك الحين للاعتراف بحق كثير من الشعوب في الاستقلال وفي تقرير مصيرها، لا ليكون ذاك الإعلان معبرا عن إحساس بالذنب، وعن رغبة في إقرار الحقوق، وإنما ليكون صيغة حضارية جديدة تؤسس لعهد جديد تعطي فيه الشعوب من ذاتها طواعية منصاعة لمبادئ تسمى كونية حتى ولو أن تلك الشعوب لم تسهم في بلورتها وصياغتها، وإنما يكتفى منها بالمصادقة عليها أو بالتحفظ عليها في أحسن الأحوال باعتبارها واقعا ماثلا لا مشروعا قابلا للإضافة والنقص أو التشذيب.

لقد ألح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على مبدإ المساواة ونصت عليها مواد خاصة منها المادة 1 والمادة 2 والمادة 7 والمادة 16 والمادة 21 (1).

وقد ذهبت مواثيق أخرى إلى تخصيص مبدإ المساواة بين الرجل والمرأة بمواد محددة، فاعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة في قرارها 34 / 180 المؤرخ بـ 18/ 11/ 1979 اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التي جاءت في 30 مادة مقررة وجوب المساواة بين الرجال والنساء في الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية حسبما تنص عليه المادة 3 من الاتفاقية على الخصوص.

ولم تزل الاتفاقيات تبرم والنصوص تتوالى والمؤتمرات السكانية تعقد حتى صارت قضية التمايز بين المرأة والرجل مبدأ ملغى، لصالح مبدإ المساواة الذي نادت به جمعيات من المجتمع المدني ومؤسسات حكومية ومنظمات سياسية، فكان هذا مدعاة البحث العلمي في قضية المساواة في الفكر الغربي وفي التصور الإسلامي.

وإذا كنا لا نملك إلا أن نؤازر كل دعوة جادة وصادقة تسعى إلى تحقيق المساواة الحقيقية المؤسسة على احترام الخصوصيات الفردية والجماعية، وعلى ملاحظة الواقع الطبيعي الذي يجعل من كل من الرجل والمرأة ومن الطفل والبالغ أشخاصا مختلفي التكوين والاستعدادات والصلاحيات، يجب مراعاة أوضاعهم بما يحقق لهم العدالة ولا يرهقهم بما يتجاوز استعداداتهم، فإننا نظل مع ذلك متحفظين بخصوص صلاحية الغرب لزعامة وقيادة مشروع المساواة ما دامت الوقائع تشهد بنقيض ما يصرح به وما دامت ثقافة التمايز والتفوق تجد مكانها في المنظومة الثقافية الغربية، وهو ما عبرت عنه بجلاء ووضوح نظرية المركزية الغربية وعبرت عنه نظرية صراع الحضارات التي صاغها صمويل هنتكتون، ونظرية نهاية التاريخ التي حدد بها

---

(1) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ضمن المجلد الأول للوثائق العالمية، جمع: د. محمود شريف بسيوني، دار العلم للملايين 1988.

فوكوياما غاية مستقبلية تنتهي بإخضاع جميع الحضارات وبسيادة النموذج الرأسمالي الأمريكي خصوصا.

لقد كشفت الحوادث والوقائع أن المساواة ستظل حلما جميلا يتلذذ به المقهورون والمغلوبون ويمنع منه قدرة الغرب على الحفاظ على موقع الاستعلاء والهيمنة والتصرف في مصائر الناس، لتصبح تشكيلة واختصاصات وأنظمة المؤسسات الدولية آلات منفذة لهذا المقصد، وهي أنظمة لا ترى في تفرد خمس دول بحق الاعتراض الفيتو أمرا مخلا بمبدأ المساواة، وهذه الدول هي التي تقرر اختيار الأمين العام للأمم المتحدة حسب ما تراعيه من شروط ضامنة لمصالحها.

وهذه الدول هي التي تحتفظ لنفسها بموقع العضو الدائم لتمنح باقي الدول فرص التداول على المناصب غير الدائمة، هذا مع تدخلها في حرمان بعض الدول حتى من تلك العضوية غير الدائمة.

إن من السذاجة بمكان أن نصدق دعوى احترام المساواة أمام احتكار الدول العظمى لحق امتلاك الأسلحة المتطورة واستعمالها. ومعاقبة ومحاصرة كل دولة تسعى إلى توظيف الطاقة النووية ولو لإغراض سلمية هذا مع تصريح إسرائيل بامتلاك ترسانة نووية قادرة على تدمير الشرق العربي كله، مع العلم بأن التدمير النووي الذي تمثله ملحمة أهرمجدون المتوقعة يظل عقيدة مقدسة وحدثا مرتقبا في العقيدة الصهيونية وفي فكر اليمين المسيحي الصهيوني الذي لا يتعامل مع الشعوب الأخرى إلا من موقع الإعداد للحدث الكبير.

إن الغرب يطالب بالمساواة نظريا لكنه يهدرها عمليا حينما يقف مكتوف الأيدي أمام جرائم الصهيونية واستخفافها بكل المقررات الدولية، وحين يرفض محاكمة شارون ويحاكم من يشاء من مجرمي الحروب إظهارا للعدالة والإنصاف، وحين يتجاوز عن انتهاكات بينوتشي لحقوق الإنسان لكن يطالب بمحاكمة عمر البشير،

وهو يلغي مبدأ المساواة حينما يجعل أرض الدول الفقيرة مقابر للنفايات النووية مستغلا فقر تلك الدول وحاجتها وجهلها. والغرب يهدر المساواة حينما يسمح لإسرائيل بأن تميز قانونيا بين الإسرائيليين وعرب إسرائيل مع اتحادهم في حمل الجنسية الإسرائيلية. وهو يمارس اللامساواة المكشوفة في تمييز بعض الدول بين الأجانب المقيمين في أرضها، فتسمح للأجانب الأوروبيين بالمشاركة في الانتخابات وتمنع من ذلك الأجانب من دول أخرى. والغرب يتنكر للمساواة حينما يجهض مؤتمرات مناهضة العنصرية ويرفض الاعتراف بالخطأ ويأبى الاعتذار عن أفعاله العنصرية، في حين أنه لا يزال يبدي ألمه وحسرته على ضحايا الهولكوست، وعلى ما عاناه النصارى الأرمن، ويصدر في ذلك قرارات الإدانة والشجب تمهيدا للمطالبة بالتعويض، والغرب يتنكر للمساواة حينما يتجاهل خصوصيات الأقليات على أرضه ويتدخل في لباسها وفي ثقافتها وفي بناء أسرها، وفي أنماط معيشتها، فينكر على المرأة المسلمة ارتداء ما تشاء، ويؤاخذ المسلمين بذبح الأضاحي رأفة بالحيوان، ويسكت عن ألعاب تسبب آلاما حقيقية للحيوان كلعبة مصارعة الثيران والتحريش بين الديكة والتيوس، وهو أيضا يتجاهل مبدأ المساواة حينما يجعل جمعيات حقوق الإنسان تنظر إلى الشعوب بعين الغرب فتقع عيونها على ما في البلاد الإسلامية من ممارسات اجتماعية تراها اعتداء على حقوق الإنسان، فتتدخل في الختان، وفي تنفيذ بعض الحدود الشرعية، وفي محاولة بعض الآباء المسلمين الاحتفاظ بأبنائهم من أمهاتهم غير المسلمات إلى غير ذلك من الممارسات.

لكن تلك المنظمات تسكت عن قتل الأطفال في فلسطين، وعن تنامي موجة العنف والكراهية للأجانب وعن إحراق منازل المهاجرين في أوربا.

لقد أصبح جليا بل ومسلما لدى الأوساط المثقفة الواعية أن البيئة الغربية على كثرة حديثها عن المساواة، ليست مؤهلة للالتزام بالمساواة بمفهومها الحقيقي، ما دامت أنظمتها السياسية ومسلماتها الاجتماعية لا تسمح إلا ببروز لون معين موجه من أنواع المساواة.

وإذا كانت الديمقراطية هي أفضل الصيغ الغربية الممكنة لتحقيق المساواة باعتبارها وسيلة للتعبير عن الموقف ووسيلة للمشاركة في السلطة، فإن هذه الغاية لا تتحقق إلا نظريا، ويحول دون تحقيقها فعليا أن الفرد لا بد أن ينصهر في واحد من التكتلات السياسية الضخمة التي تتنافس على السلطة، وهو في هذا مطالب بالتنازل عن كثير من آرائه واقتناعاته لصالح الأخذ بآراء التكتل الذي ينتمي إليه.

لقد تناول المفكر الإسلامي منير شفيق هذا الوجه من الديمقراطية الغربية ضمن بحثه عن أسس الديمقراطية الغربية، وتحدث عن كيفيات اختيار القادة وعن الإجراءات التي يخضع لها المواطن منذ أن ينخرط في الحزب الجمهوري أو في الحزب الديمقراطي في أمريكا، أو في حزب المحافظين أو حزب الأحرار في بريطانيا فيمارس عليه الاختبار والغربلة للتأكد من طواعيته وولائه للحزب، وإذا اقتنع الحزب بصلاحيته للترشيح فإن القوى المالية ولوبيات المصالح تتدخل للإنفاق على الانتخابات، ويندرج فيها نفقات الدعاية للمرشح ولبرنامج الحزب، كما يندرج فيها جميع المناورات الانتخابية التي منها إحداث التغييرات التي تجريها الهيئات الحاكمة على نظام الانتخاب وعلى التقطيع الانتخابي بغية حرمان خصومها من فرص جمع الأصوات[1].

(1) الديموقراطية والعلمانية في التجربة الغربية، منير شفيق (ص: 34).

☑ المساواة في بعدها الفلسفي والأخلاقي

إن المساواة كما عرفتها المصادر الفلسفية والأخلاقية الغربية تختلف باختلاف المجالات الإنسانية وباختلاف الاهتمامات المعرفية، وهو ما يفرض أن ينظر إليها المهتمون من زوايا متعددة تتصل بمجالات بحثهم.

فالمساواة في المجال الرياضي تعني كون الشيئين بحيث يمكن استبدال أحدهما بالآخر كما في مثال: (ب = ج)، فالرمزان وإن اختلفا بشخصيهما فهما متساويان في الحقيقة والماهية، وفي هذه الحال يمكن أن يقال عن المتساويين إنهما متطابقان، وإذا اتفق الشيئان في الشكل مع قياس واحد فهما متكافئان، وإذا كان الشكلان متفقين في الهيئة لا في القياس كان الشكلان متشابهين[1].

أما المساواة في المجال الأخلاقي فإنها مبدأ مثالي مؤداه أن الإنسان من حيث هو إنسان هو مساو لأخيه الإنسان في الحق والكرامة، ولهذه المساواة ضربان: المساواة المدنية والمساواة السياسية.

فأما المساواة المدنية فهي المبدأ الذي يوجب معاملة جميع الأفراد معاملة واحدة، من حيث دعوتهم إلى القيام بالواجبات المفروضة عليهم، ومن حيث تمتعهم بالحقوق المعترف لهم بها في القانون دون تفريق بينهم بحسب نسبهم أو ثروتهم أو طبقتهم.

وأما المساواة السياسية فهي المبدأ الذي يعترف لجميع أفراد المجتمع بحق الاشتراك في الحكم وبحق التعيين في الوظائف العامة وفقا للشروط التي يحددها القانون دون تمييز بينهم بسبب نسبهم وطبقاتهم وثرواتهم. وجميع علماء الأخلاق متفقون على أن هذه المساواة هي مساواة مثالية، في مقابل المساواة الواقعية المتصورة في استواء شخصين أو أشخاص استواء كاملا في اعتبارات معينة كالمال والنفوذ والموقع[2].

---

(1) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (2/ 367).

(2) المعجم الفلسفي (2/ 368).

وقد أرجعت مصادر العلوم السياسية المساواة إلى نوعين من المساواة، مساواة فعلية وهي مبدأ مثالي غير قابل للتحقق، ومساواة قانونية، ولها مجالات هي المساواة أمام القضاء، والمساواة في أداء الضرائب تبعا للدخل، والمساواة أمام الخدمة العسكرية، والمساواة في التكاليف الاجتماعية التي تفرضها الدولة لفائدة المجموع، والمساواة في الحقوق السياسية التي تشتمل على حق الترشح للانتخابات وحق التصويت.

ومهما يكن الأمر فإن المساواة المدنية أو السياسية لا تعني التسوية الفعلية بين المتفاوتين في المواهب والكفاءات ولا بين المختلفين في مستويات المعرفة والإتقان، ولا بين الجادين والكسالى المتقاعسين، وإنما يرتبط التطبيق الحق في المساواة بأمر واحد هو تمكين المتماثلين المتوفرين على الشروط ذاتها من فرص متكافئة للاستفادة من كل الحقوق التي يمنحها القانون بغض النظر عن الاعتبارات الطبقية.

فإذا كان القانون حدد شروطا لتولي مناصب معينة مثلا لم يجز أن يعتبر في إسنادها إلا الكفاءة والخبرة إذا تنافس عليها عدد ممن توفرت فيهم تلك الشروط.

وانطلاقا من الإيمان بضرورة التسوية بين البشر، ومن غير تعمق في حقيقة تلك المساواة ولا في المجالات التي يجب أن تفرض فيها، فقد دافع كثير من المفكرين عن هذا المبدإ وجعلوا الدفاع عنه قضيتهم الأولى، فتوالت الندوات والدعوات إلى هذا المبدإ. إلا أن المفكرين الفرنسيين الذين مهدوا للثورة الفرنسية كانوا أكثر تركيزا ودقة حينما وقفوا مع مبدإ المساواة قاصدين إلى إبراز مقدار الفجوة الفاصلة بين الإنسان في واقعه الراهن آنذاك، وبين الواقع الذي يمكن أن يكون عليه في حال تحقق المساواة.

وقد كان النظام الطبقي الفرنسي يسعفهم بشيء غير قليل من الشواهد والأدلة الواقعية المدعمة لموقفهم.

☑ موقف الأوربيين من قضية المساواة

1) المساواة في فكر جان جاك روسو

لقد كان جان جاك روسو أكثر المفكرين الأوروبيين إصرارا على إقرار المساواة، وقد دافع عنها على أساس أنها الوضع الطبيعي للإنسان، فأفرد لهذا الموضوع كتابا أسماه: أصل التفاوت بين الناس.

لقد خصص القسم الأول من الكتاب للحديث عن المزايا التي يتمتع بها الكائن حينما ينسجم مع الطبيعة وينمو وفق قوانينها، ولكنه يفقد الكثير منها حينما يقحم على حياته أنماطا من السلوك تنأى به عن الوضع الطبيعي.

وقد أكثر روسو من الحديث عن جسم الإنسان البدائي الذي ما كان له أن يتسلق الشجرة بسرعة فائقة لو أنه اتخذ سلَّما، كما لم يكن له أن يكسر أغصان الأشجار القوية لو كان قد تعوّد على استعمال الفأس، كما لم يكن له أن يعدو بسرعة لو أنه دجّن حيوانا للركوب. ولو أردنا التأكد من هذا وقابلنا بين إنسان متمدن وآخر متوحش وأعطينا المتمدن سلاحا لأمكنه أن يتغلب على المتوحش، لكن الأمر يختلف تماما لو تصارع متوحش ومتمدن بلا سلاح، لأن المتوحش يحتفظ بكل القوى الطبيعية الذاتية، بينما يفقد المتمدن الكثير منها.

وقد تابع روسو الاستشهاد على نظريته بالواقع الصحي للإنسان، وذكر أن الإنسان قد جلب على نفسه الكثير من الأدواء والأمراض، بسبب الأغذية العديدة[1].

واستشهد روسو على ما قاله عن أصالة الصحة والعافية في جسم الكائن بأن الحيوانات التي لا تعرف الطب قد تصاب بجروح وكسور، لكن تلك الجراح سرعان ما ترفأ وتلك الكسور سرعان ما تنجبر.

---

(1) أصل التفاوت بين الناس (ص: 40).

وقد رأى روسو أن الإنسان قد زود بجهاز مقاومة ذاتية مكنه من أن يعيش حياة طبيعية في غير ما حاجة إلى مأوى ولا لباس، وفي غنى عن كل ما ألفه الإنسان فيما بعد وأسماه ضروريات[1].

وبعد هذا يتحدث روسو عن منشأ اللغة، فيرى أنها قد نشأت بدافع الرغبة في التواصل ضمن التجمع العائلي خلال المرحلة المدنية، وفكرة التجمع العائلي هي فكرة مدنية لا تنتمي إلى عالم الإنسان المتوحش[2].

وقد رفض روسو فكرة نشوء اللغات في هذه المرحلة، ما دام الإنسان قد عاش هائما لا يعرف استقرارا في مكان معين، فمن ثم يكون منطقيا أن نتصور تنوع الإشارات اللغوية بتنوع الأشخاص.

ويرجح روسو أن أصوات الطبيعة هي اللغة الأولى للإنسان، وهي اللغة المنتشرة في كل مكان.

وعن نشوء اللغة ترتب نشوء الأخلاق التي يخالف روسو فيها مذهب هوبز الذي كان يرى أن الإنسان شرير وقاس بطبعه. وقد رد هذا بأن الدموع إفراز طبيعي يعبر عما في القلب البشري من رحمة[3]. فمن ثم قرر روسو أن الرحمة عاطفة طبيعية.

وفي القسم الثاني من كتاب روسو عمد إلى بيان الانحراف الذي طرأ على طبيعة الإنسان، وقال: إن المؤسس للتجمع المدني كان هو أول إنسان سور أرضا ثم قال: هذه لي فصدقه السذج[4].

---

(1) أصل التفاوت بين الناس (ص: 47).

(2) المصدر السابق (ص: 58).

(3) المصدر السابق (ص: 79).

(4) أصل التفاوت القسم الثاني (ص: 85).

وعنده أن التملك كان سبب الانحراف، فبميل الإنسان إلى التملك وبتطور معارفه نشأت لديه بعض الألفاظ المعبرة عن التفاوت مثل ألفاظ الكبير والصغير، والقوي والضعيف، والسريع والبطيء، والخائف والجريء.

وقد كان التوفر على شيء من هذه المميزات داعيا إلى تميز من توفرت فيه بنوع من التقدير.

وعن ذلك الإحساس بالتقدير نشأ الاعتداد بالنفس وازدراء الغير، وادعى كل أن له الحق في ذلك التقدير، وتبعا لذلك برزت آداب المجاملة واعتبر الإخلال بها إهانة.

وتبعا لذلك برزت ضروب العقاب التي كان ينزلها من أحس بالإهانة بمن أهانه، فصار الناس قساة وسفاكي دماء على الخلاف من طبيعتهم التي كانت شفيقة ورحيمة، وعلى هذا النحو يمضي روسو في تقرير طروء اللامساواة بدخول الإنسان المرحلة المدنية وبانسلاخه عن المرحلة الطبيعية التي مثلها الإنسان المتوحش.

وإذا كان التوغل في المرحلة المدنية أمرا لا محيد عنه، ما دام ذلك يؤهل الإنسان إلى العيش الكريم المناسب لمركزه من الكون، فإن آراء روسو تبدو غير قابلة للتطبيق، بل هي آراء تجعل من المستحيل إقرار شيء من المساواة ما دامت هذه المساواة مرتبطة بمرحلة لا يمكن الرجوع إليها، ومثل هذا الاستنتاج هو ما جعل فولتير يعيب فكرة روسو ويقول: «إن الذي يقرأ كتاب روسو يشعر بالرغبة في المشي على أربع».

2) المساواة في فكر فولتير

وعلى النقيض مما كان عليه روسو من حماس شديد واندفاع قوي للمناداة بالمساواة، فقد كان فولتير أكثر تحفظا وأقل إيمانا بإمكان إقرار المساواة ما دام الناس مختلفين في قدراتهم وفي كفاءاتهم.

وكان يرى أن اللامساواة أمر لا مفر منه، وهذا أساس من أسس المجتمع، لكنه من الصعب التخلص من عدم المساواة بين الناس ما بقي الرجال رجالا والحياة حياة[1].

وكان فولتير يعبر عن رأيه في المساواة الممكنة بقوله: أولئك الذين ينادون بالمساواة من الناس يقولون صدقا لو عنوا بقولهم مساواة الناس في الحرية والفرصة وفي امتلاك الأشياء وحماية القانون، ولكن المساواة أكثر الأشياء طبيعية وأكثرها خيالا ووهما في الوقت ذاته، فهي طبيعية إذا اقتصرت على الحقوق، وغير طبيعية إذا حاولت مساواة الناس في الحكم وفي السلطة والأملاك والمتاع، لأن المواطنين ليسوا جميعا على قدم المساواة في القوة، ولكن يمكن مساواتهم في الحرية؛ هذه المساواة في الحرية هي التي فاز بها الشعب الإنكليزي، وكونك حرا يعني أن لا تكون خاضعا لشيء سوى القانون[2].

إن هذا المفهوم للمساواة الذي يقف عند الاعتراف بالمساواة في الحرية وبالمساواة أمام القانون، هو بالذات ما تبناه ودعا إليه دعاة تأثروا بفولتير من أمثال تورغو كوندورسي وميرابو. وقد بدا للفرنسيين أن هذا هدف متواضع يقصر عن آمالهم في المساواة حتى ولو كانت على حساب الحرية.

وإذا كان فولتير قد حصر المساواة في المطالبة بالحرية وفي المساواة أمام القانون وألغى من اعتباره أشكال المساواة التي تتجاوز الفوارق بين الأشخاص وبين أنواع منهم ذكورا وإناثا، فإن هذا لا يعني أن فولتير تفرد بهذا الرأي، لأن الصحيح هو أن فولتير ليس إلا صوتا جهيرا تمكن من إعلان رأيه وإسماعه مستفيدا في ذلك من شهرته ومكانته الفلسفية، وإلا فإن نظرية اللامساواة المطلقة هي مذهب فلسفي دافع عنه الفلاسفة وعلماء الأخلاق من زوايا متعددة[3].

---

(1) قصة الفلسفة، ول ديورانت (ص: 305)، وفولتير لاندري كاريون (ص: 880).

(2) قصة الفلسفة، ول ديورانت (ص:306).

(3) كتاب الأخلاق، أحمد أمين (ص:223) - دار الكتاب العربي بيروت 1969.

أكتفي أن أورد من واقع الفلسفة الغربية المنادية باللامساواة مثال ماكس شيلر الذي كتب نقدا لاذعا لدعوى المساواة، ذهب فيه إلى أن دعوى المساواة ليست إلا غناء مزيفا لحقيقة أخرى هي الحقد الذي تضمره قلوب عاجزة عن الارتقاء إلى مستويات أعلى.

3) **المساواة في فكر ماكس شيلر.(1874- 1928)**

يقول ماكس شيلر: يبدو واضحا أن وراء هذه المساواة المنشودة غير المضرة في الظاهر تتستر دائما، سواء كانت هي المساواة الأخلاقية أم الاقتصادية أم الاجتماعية أم السياسية أم الدينية الرغبة الوحيدة في خفض الأشخاص المعتبرين أكبر وأعظم من غيرهم إلى مستوى الأشخاص الذين هم في أسفل درجات السلم، ما من أحد يتطلب المساواة حينما يشعر أنه يمتلك قوة أو نعمة تتيح له على أي صعيد كان أن يتفوق، أما الذي لا يخشى الخسارة فهو وحده الذي يتطلب المساواة العامة. إن هذا التطلب يشبه المضاربة على انخفاض الأسعار، لأنه يزعم أن الناس ليسوا متساوين إلا على صعيد القيم الأدنى.

إن المساواة في نظر ماكس شيلر ليست أكثر من وهم يتذرع به العاجزون الذين يتمنون أن يكون المتفوقون مثلهم، وهي بهذا أثر لشعور نفسي متولد عن الإحساس بالإحباط.

وإذا كان هذا التخريج يحاول أن يرد المساواة إلى العامل النفسي، فإن بالإمكان أن يرد عليه بأن هذا لا يعم جميع حالات المطالبة بالمساواة.

كما أن كثيرا ممن نالوا درجة التفوق ليسوا بالضرورة شرفاء أو موهوبين حصلوا على درجاتهم بناء على جد ومثابرة، لأن الواقع يشهد بأن بعضهم قد تسلقوا إلى تلك الدرجات بالابتزاز والاحتيال وسلب الآخرين حقوقهم.

☑ المساواة في المنظور الإسلامي

إن المساواة في الإسلام شأنها شأن كل القيم التي جاء بها الإسلام ذات مفهوم محدد غير مائع، وهو ليس مفوضا في تحديده إلى آراء الناس ولا إلى تقلبات المناخات الفكرية، وإنما هو مفهوم قار تضبطه نصوص القرآن والسنة، وتدل عليه كثير من الأحكام الشرعية التي تنبئ عن اتجاهات المساواة وحدودها ومجالاتها كما هي في الإسلام.

وتلك النصوص والأحكام الجزئية مفيدة على الإجمال أن المساواة إن كانت حقا لكل الناس من حيث المبدأ والكرامة، فإن هناك اعتبارا في الإسلام يراعي احترام الطبيعة البشرية وملاحظة الفوارق الذاتية في توزيع الوظائف الاجتماعية، تأسيسا على الإيمان بحكمة الله في الخلق وبعده عن العبث والعشوائية.

فالمساواة أصل في كل ما يحقق كرامة الإنسان ويصون آدميته ويعلي من شأنه، ويفي بهذا كله وجوب تحقيق الكليات الخمس التي اعتبرها الإسلام مقومات لإنسانية الإنسان وأركانا ضرورية لوجوده المادي والمعنوي وهي: كلية الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

واحترام هذه الكليات يتم بإيجادها وبتدعيم وجودها إذا وجدت وبدرء ما يخل بها، أو يعرضها للتلف، ولا ينظر في ذلك إلا إلى توفر معنى الآدمية، ليبقى الناس متساوين في ضرورة المحافظة على كل تلك الكليات.

وأحب أن أبين هنا أن ما في التشريع الإسلامي من توزيع الوظائف الاجتماعية، ومن تخصيص نوع من الناس بحق من الحقوق، وحجب حق من الحقوق عن فئة من الناس، لا صلة له بالكرامة أو الاعتبار، وإنما هو أمر يعود إلى تحقيق مقاصد أخرى منها: إحداث التوازن بين الحقوق والواجبات، والسعي إلى توظيف الطاقات والمواهب والاستعدادات الفطرية في المجال الذي هيئت له طبيعيا.

وقد صار مسلما ومعروفا أن تجاوز المعطىٰ الطبيعي والفطري أو إهماله أصبح يمثل خطرا حقيقيا علىٰ مستقبل البشرية علىٰ الأرض، خصوصا بعد بروز ظواهر غريبة كظاهرة الاحتباس الحراري وذوبان الجليد وفيضان المياه والعواصف العاتية وانثقاب طبقة الأوزون وظاهرة جنون البقر وغيرها من الظواهر التي نشأت عن الاختلال الإيكولوجي الذي أحدثه تدخل الإنسان في النظام البيئي باقتلاع الأشجار وبتلويث المجال، وبتحويل الحيوانات العاشبة إلىٰ حيوانات لاحمة.

ويمكن الاستئناس في التدليل علىٰ توزيع الإسلام للأدوار حسب الاستعداد الطبيعي، وحسبما ينتظر من المستمتع بذلك الحق حكم الإسلام في توزيع غنيمة الحرب الذي يقرر فيها الشرع بأن يعطىٰ الفارس سهما واحدا، بينما يعطىٰ الفرس وهو حيوان سهمين، من غير أن يكون ذلك تقليلا من شأن الإنسان أو تفضيلا للحيوان عليه، وإنما ذلك لاعتبار معنىٰ آخر، هو التحفيز علىٰ العناية بالخيل.

إن الإسلام قد وضع حدا فاصلا بين الكرامة وحق المساواة من جهة، وبين ما يقرره من الأحكام التي تتوخىٰ تحقيق العدل باعتباره هو الغاية التي ليست المساواة إلا وسيلة إلىٰ بلوغها.

1) المساواة في القرآن

إن حديث القرآن عن المساواة حديث متكرر وصريح في إفادة أن المساواة في أي منحىٰ من المناحي متوقفة علىٰ وجود التماثل في المستفيدين من المساواة.

ويمكن أن نقرأ في كتاب الله النصوص التالية قوله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَـٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَـٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾[1].

---

(1) سورة الحجرات الآية: 13.

وقولـه تعـالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ﴾[2].

وأما حديث القرآن عن نفي المساواة فمثاله قوله تعالى: ﴿لَا يَسۡتَوِي مِنكُم مَّنۡ أَنفَقَ مِن قَبۡلِ ٱلۡفَتۡحِ وَقَٰتَلَۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعۡظَمُ دَرَجَةٗ مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعۡدُ وَقَٰتَلُواْ﴾[3].

وقولـــــه: ﴿لَا يَسۡتَوِيٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۚ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ﴾[4].

وقوله: ﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ﴾[5].

وقوله تعالى: ﴿وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰ﴾[6].

ولقد جرد العلماء المسلمون من مجموع نصوص القرآن والسنة قاعدة المساواة وربطوها بالمماثلة بين المتساويين.

يقول ابن تيمية في الموضوع: وهو سبحانه وتعالى كما يفرق بين الأمور المختلفة فإنه يجمع ويسوي بين الأمور المتماثلة فيحكم في الشيء خلقا وأمرا بحكم مثله فلا يفرق بين متماثلين ولا يسوي بين شيئين غير متماثلين[7].

---

(1) سورة النساء الآية: 1.

(2) سورة آل عمران الآية: 195.

(3) سورة الحديد الآية: 10 .

(4) سورة الحشر الآية: 20.

(5) سورة المائدة الآية: 102.

(6) سورة آل عمران الآية: 36.

(7) مجموع فتاوى بن تيمية (ج 13 ـ ص 19).

وقد بحث د.عبد الكريم زيدان في الفصل السابع من كتابه السنن الإلهية قانون التماثل والاتحاد وهو بصدد تقرير سنة الله في المتساويين والمختلفين، فكان بحثه بحثا جيدا مؤداه امتناع إهمال الفروق بين المتباينين في مجال التشريع الإسلامي[1].

2) **مجالات المساواة في الإسلام**

إن المساواة كما يراها الإسلام ذات أبعاد مختلفة ودوائر متداخلة بحسب من تتوجه إليهم وبحسب ما يقصده الإسلام من الأفراد وما يقومون به من وظائف اجتماعية إنسانية محققة لوظيفة الاستخلاف في الأرض.

وأوسع تلك الدوائر هي الدائرة التي تنتظم جميع أفراد النوع الإنساني بصرف النظر عن عقائدهم وصلاحهم وفسادهم. في هذه الدائرة يتساوىٰ الناس في حقهم في الحياة وفي التغذية المناسبة وفي التعرف علىٰ الحق وفي حفظ الأنساب وفي الاستفادة من الكرامة التي جعل الله الآدمية مناطا لها لما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[2].

ومن لطائف الإشارات القرآنية في الموضوع أن إبراهيم عليه السلام لما سأل الله أن يرزق المؤمنين من أهل مكة أجابه سبحانه بما يفيد تعميم الرزق علىٰ الكافر والمؤمن من أهل مكة لتكون عقوبة الكافر علىٰ مستوىٰ آخر، يقول الله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[3].

ويتفرع عن المساواة في حق البقاء مساواة أخرىٰ هي الحق في التدين علىٰ النحو الذي يقتنع به أهل الديانات مع ما يتطلبه ذلك من ممارسة الشعائر الدينية وإحياء الأعياد والمناسبات ذات الصلة بالمعتقد.

---

(1) السنن الإلهية في الإسم والجماعات والأفراد في الإسلام، د.عبد الكريم زيدان (ص: 162)، مؤسسة الرسالة.

(2) سورة الإسراء الآية: 70 .

(3) سورة البقرة الآية: 125.

وقد أعطى الرسول ﷺ المثل لما أنزل نصارى نجران بمسجده وسمح لهم بأن يقيموا صلاتهم فيه فتوجهوا إلى جهة الشرق وصلوا[1].

وأعطى عمر بن الخطاب مثلا آخر لما رفض أن يصلي بكنيسة القيامة لما دخل فلسطين ظافرا، وعلل ذلك الامتناع بتخوفه من أن يطالب المسلمون بها بعد ذلك،كما أنه زار الأماكن المسيحية مصحوبا بالبطريق صفرنيوس إشعارا بتبعيتها للنصارى، وقد أعجب مؤرخو الحضارة الإسلامية الغربيون بمبلغ التسامح الذي أفاد منه اليهود والنصارى في البلاد الإسلامية.

وقد بلغ الأمر أن كان لليهود والنصارى قضاء خاص يفصل بينهم في قضاياهم الدينية والمدنية، بل إن الخلفاء المسلمين قد كانوا أكثر حرصا على حرية النصارى واليهود في تدبير شؤونهم من رهبان النصارى أنفسهم.

ويذكر آدم ميتز أن المامون أراد أن يصدر كتابا لأهل الذمة يضمن لهم حرية الاعتقاد وحرية تسيير كنائسهم حتى يكون لكل فريق منهم مهما كانت عقيدتهم وعددهم حتى ولو كانوا عشرة أنفس أن يختاروا بطريقهم ويعترف لهم بذلك، ولكن رؤساء الكنائس هاجوا وأحدثوا شغبا فعدل المامون عن إصدار الكتاب[2].

وقد تكونت من النصارى طبقة من التراجمة والأطباء فكان بختيشوع بن جبريل طبيب المتوكل. وكان جرجيس بن بختيشوع مقربا من المنصور، وقد عرض عليه المنصور في مرض موته أن يسلم فأبى وقال: رضيت أن أكون مع آبائي في جنة أو نار، فضحك منه المنصور[3].

---

(1) السيرة النبوية لابن هشام (2/ 159).

(2) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، آدم ميتز، ترجمة عبد الهادي أبي ريدة: (1/ 90). دار الكتاب العربي – بيروت.

(3) من روائع حضارتنا، مصطفى السباعي (67).

أما الدائرة الخاصة للمساواة فهي دائرة منظور فيها إلى وحدة الدين فيستفيد داخلها المشتركون في عقائد الإسلام من مساواة مؤسسة على الإيمان، على نحو ما تسنه الأمم كلها من استفادة مواطنيها من حقوق قد لا يستفيد منها الأجانب، كحقهم في الترشح في الوظائف السياسية المقررة لتوجهات البلاد، وكحقهم في التمثيل النيابي وفق ما يختاره تشريع دولة دون أخرى، وكحق أبنائهم في الاستفادة من منح خاصة للدراسة أو للعلاج أو غير ذلك.

وفي نطاق هذا المستوى من المساواة تتقابل حقوق وواجبات، وهذه الحقوق تنتظمها الكليات الخمس وضمن كل كلية وحدات جزئية تأتلف لتكون كلية معينة.

ومن تلك الحقوق حق الحياة والبقاء المعبر عنه بحفظ النفس، وحق الاستفادة من الخيرات العامة ومن وسائل الحياة، وهو المعبر عنه بحفظ المال، وحق الحياة على الوجه المناسب لآدمية الإنسان وهو المعبر عنه بحفظ العقل والدين. وحق الانتماء إلى جماعة بشرية وهو المكفول بحفظ النسل.

ففي هذا المستوى يستوي عامة المسلمين في الاستفادة من كل كلية على حدة وفق أحكام كثيرة تتضافر من أجل تحقيق تلك الكليات ودرء كل ما يخل بها أو يهددها.

وفي ما عدا حفظ الكليات فإن للإسلام في تمكين الأفراد من الحقوق ملحظا مهما يتلخص في وجود التماثل وفي انتفاء الخصوصيات والمؤهلات الخاصة التي يمكن أن تغيض إن هي لم تراع وتول حقها من العناية.

وفي هذا النطاق يعتبر الإسلام في المرأة مواهبها وتكوينها الفسيولوجي والعاطفي، كما يراعي في الرجل متانة بنائه الجسدي وعبالة عضلاته واستعداداته الجسدية التي تجعله قادرا على أعمال شاقة بأقل مما تبذله المرأة لو حاولت القيام بنفس العمل، وإذا كان العالم لا يتنكر لهذا التمايز حينما يتعلق الأمر بالألعاب الرياضية وبالمسابقات العالمية فيفصل فصلا حاسما بين مباريات الرجال والنساء، ولا يقابل

الرجال مع النساء في الألعاب الثنائية كالملاكمة مثلا، ولا يسمح بتكوين فريق مختلط من الرجال والنساء اعتبارا للفوارق الجسدية، فإن التنكر لهذا المبدأ في مجال العمل اليومي الجاد هو ولا شك تناقض صارخ ومكابرة واضحة.

3) **عوارض المساواة**

إذا كانت المساواة أصلا قارا فإن واقعية التشريع الإسلامي تلزم بالإقرار بأن هناك حالات تعرض فيها دواع عديدة يمتنع فيها إجراء المساواة، إذا كانت المساواة نفسها في تلك الحالات لا تحقق العدل.

إن العناية بتحقيق المساواة ليست إلا سبيلا إلى تحقيق العدل ووسيلة مؤدية إليه. لأن العدل هو القيمة المطلقة التي يستهدفها كل تشريع قويم.

لكن التسوية لا تعني بالضرورة تحقق العدل في حالة ما لو تباينت الكفاءات والمهارات ولو سوّى الناس بين النشيط والخامل في الأجر، وبين المتقن الخبير والجاهل العاجز، لأدى ذلك إلى ظلم الأكفاء والجادين، رغم تحقق التسوية التي صارت في هذه الحالة سببا في الظلم والإجحاف.

لقد اصطلح المقاصديون على تسمية الحالات التي تلغى فيها المساواة بعوارض المساواة، وليس معنى ذلك أنها مؤقتة وإنما سميت عوارض بالنظر إلى مخالفتها للأصل الذي هو المساواة.

تجب الإشارة هنا إلى أن هذه العوارض لا يعم حكمها جميع حالات الإنسان، ولا تلغي المساواة في جميع الأوضاع، وإنما يقتصر الإلغاء على الجانب الذي استدعى الإلغاء، فإذا كان الجاهل غير مساو للعالم في الاستحقاقات التي تشترط فيها المعرفة، فإن هذا لا يتناول إلا الأوضاع التي لها صلة بصفة العلم، كإسناد الوظائف المتوقفة عليه، وفي ما عدا ذلك فإن الجاهل يساوي العالم في باقي الحقوق كحقه في الحياة وفي الكرامة وفي الاستفادة من نتيجة عمله.

وفي ما سوى ذلك وفي كل حالة تلغى المساواة بناء على توفر عارض خاص، فإن ملحظ الشرع يكون منوطا بتحقيق مصلحة اجتماعية تقتضي الإلغاء، فلا مصلحة للمجتمع في تسوية من لم يتعلم الطب بالطبيب الماهر، وذلك بتمكينه من مزاولته تذرعا بالمساواة، ولا مصلحة في أن يتصدى للفتوى أو التوجيه أو التخطيط للمستقبل من لم يتأهل لذلك باكتساب المعارف الضرورية. وإذا قال الإسلام بعدم مساواة الكافر للمسلم في تولي المناصب التي يتوخى من القائم بها حماية الدين وتركيز وجوده، فإن ذلك جار على مقتضى المنطق وعلى جادة الحق والصواب، إذ يستحيل أن يكون الجاحد للشيء مؤتمنا عليه ومكلفا بحفظه وترقيته.

4) طبيعة عوارض المساواة

تتفرع العوارض المانعة من الأخذ بالمساواة إلى عوارض جبلية فطرية، وعوارض شرعية، وأخرى اجتماعية وأخرى سياسية[1].

أ- العوارض الجبلية:

تنبني هذه العوارض على ملاحظة ما يتميز به فرد عن فرد في الجانب الفسيولوجي والتكويني العام على اعتبار أن الاختلاف في الخلق يستتبعه اختلاف في التكاليف والتبعات، وينشأ عنه توزيع موضوعي مناسب للمهام والأعمال الاجتماعية.

وبما أن التكوين الذكوري والأنثوي مختلف اختلافا بينا لا سبيل إلى إنكاره أو مدافعته، فإن من الطبيعي أن يعتبر الإسلام كلا من الرجل والمرأة نوعين متمايزين لجنس واحد، ولهما من عناصر التلاقي والتباين ما يجعلهما متكاملين متعاونين في مواجهة تكاليف الحياة وواجبات المحافظة على النوع، تعاونا يخفف العبء عن كل واحد منهما ويفرغه إلى ما هو ملائم لقدراته واستعداداته.

---

(1) مقاصد الشريعة محمد الطاهر بن عاشور.(ص 95).

وإذا كان بعض المتطرفين من دعاة الاتجاه الأنثوي لا يكف يعلن أن المرأة لم تخلق للإنجاب ولتربية الأولاد، فإن بالإمكان أن نسائلهم هل الإنجاب والتربية وظائف أجنبية عن طبيعة المرأة؟ وهل اختصاصها بالقدرة على إدرار اللبن لصالح الطفل أمر يزري بالمرأة ويضع من مكانتها الاجتماعية حتى يكون إبعادها عن الإنجاب والإرضاع ترقية لها؟.

وهل يمكن أن يسير العالم بعيدا مع تدني نسبة المواليد تدنيا أصبحت معه أكثر الوظائف الاقتصادية والعمرانية مهددة بالتوقف؟

* **اختصاص المرأة بفقه خاص**

وتأسيسا على ملاحظة الفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة، فقد خص الإسلام المرأة ببناء كامل من أحكام ليست قضية الإرث أو الولاية أو الطلاق أو الحضانة إلا جزءا منه، وهو ما يجعل الحكم المناسب للمرأة يسع أبوابا كثيرة من أبواب الفقه كلما كان الحكم الشرعي الأصل متجاوزا لقدرة المرأة أو جالبا لمشقة زائدة ترهقها، ومن أمثلة ذلك الفقه إعفاؤها من الصلاة حين حيضها أو نفاسها، وإعفاؤها من وجوب حضور الجمعة، ومن الاعتكاف في المسجد الجامع، ومن ذلك التخفيف عنها في أداء التراويح وإعفاؤها من الرمل في الطواف، والترخيص لها بالنفرة إلى منى ليلا وتمكينها من الرمي ولو قبل فجر يوم النحر، ومن ذلك عدم مطالبتها بالجهاد، ووجوب تقديمها على الرجل في افتكاك الأسرى اعتبارا لما يلحقها من الإهانة وهتك العرض إذا بقيت في الأسر، ومن ذلك أن الأسير المسلم إذا عاهد الكفار على أداء فدية إن هم أطلقوا سراحه، فإذا رجع إلى أهله ولم يجد مبلغ الفدية فإن بعض الفقهاء يلزمه بالرجوع إلى من كان بأيديهم من الكفار وفاء بالعهد، لكن المرأة إذا عجزت عن توفير الدية فإنها لا تعود إليهم درءا لما يمكن أن يصيبها بالأسر، ومن ذلك أيضا استثناء المرأة من تنفيذ أي معاهدة تنص على إرجاع من جاء مهاجرا من

المسلمين إلى الكفار، على نحو ما فعل رسول الله ﷺ حينما رد رجالا جاؤوه مهاجرين من مكة تنفيذا لمقتضى صلح الحديبية، لكن الله أنزل قرآنا استثنى به المرأة من الارجاع إلى مكة فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[1].

ومن الأحكام الخاصة بالمرأة الترخيص لها بلبس الذهب والحرير، وتحريم ذلك على الرجال، حتى إذا كان لها فراش حرير لم ينم عليه الزوج إلا تبعا لها، ومن أحكامها عدم إلزامها بالنفقة على بيت الزوجية إذ الإلزام يحتم عليها طلب الرزق حتى ولو عسر أو بعدت مصادره، ومن أحكامها استفادتها من حق الحضانة مراعاة لما قامت به من واجب التربية، إلى غير ذلك من الأحكام التي لها صلة وثيقة بتكوين المرأة وبطبيعتها، وهي أحكام كثيرة دفعت بالبعض إلى وضع كتب ودراسات عن فقه المرأة، ويمكن الرجوع من ذلك إلى بحث كرامة المرأة من خلال خصوصيتها التشريعية، مصطفى بن حمزة[2]. وكتاب المفصل في أحكام المرأة، عبد الكريم زيدان في 10 مجلدات عن مؤسسة الرسالة.

ويلحق بمعنى المانع الجبلي من المساواة اعتبار المؤهلات الذهنية والكفاءات العلمية المكتسبة بالدراسة والتجربة، وهي صفات تقتضي إيلاء من توفرت فيه من الحقوق ما يحفزه على العطاء والبذل وعلى تسخير مواهبه لفائدة المجموع، ولا زلنا نرى لدى شعوب كثيرة اهتمامهم بالنبغاء والعلماء، ومنحهم جوائز وتشجيعهم بالمكافآت المادية والمعنوية وبالأجور المغرية، بل إن بعض الدول تخص الشعراء والأدباء والمخترعين والمكتشفين بمقابر لا يدفن فيها غيرهم، ويعتبر الدفن في تلك

---

(1) سورة الممتحنة الآية: 10.

(2) جامعة الصحوة الإسلامية – الدورة الخامسة(1/ 265)، مطبوعات الأوقاف، أكتوبر 1998.

المقابر حظوة ومنزلة، كما أن نقل البعض إليها بعد وفاته يعتبر تكريما له وردا للاعتبار، وليس ببعيد عن الذهن ما قاله الرئيس الفرنسي جسكار لما استشير في شأن الفيلسوف الفرنسي التوسير لما قتل زوجته فقال الرئيس: عار على فرنسا أن تعتقل فكرها، فأمر بوضعه في مصحة للأمراض العقلية.

ومن صور المانع الكسبي الملحق بالمانع الجبلي والمنزل منزلته منع الشارع الجاهل بالطب من تعاطي العلاج صونا لحياة الناس، ومنع غير المؤهل علميا من إفتاء الناس صونا لدينهم. وقد اعتبر الفقهاء متعاطي الطب غير المؤهل والمفتي الجاهل متجنيين ومعتديين، عليهما الضمان فيما أتلفاه ولا يعذر أحدهما بالجهل.

والملاحظ أن عوارض المساواة في الأمثلة السابقة لا تتعلق بالذكورة أو بالأنوثة، لأن منع غير الخبير بالطب من مزاولته مثلا يشمل الرجال والنساء على حد سواء.

ب- الموانع الشرعية للمساواة

إن الإسلام له تصوره الخاص للفطرة الإنسانية ولما يتميز به كل من الرجل والمرأة من الاستعدادات النفسية ومن الكفاءات والقدرات الجسدية، وله كذلك تصور متفرد لطريق تدبير هذه الخصوصيات حتى لا يهدر بعضها أو يكلف أحد النوعين بما يتجاوز طبيعته وتكوينه أو تلغى خصوصيته، وحتى لا تهمل أي وظيفة اجتماعية مصيرية كالأمومة والمسؤولية عن المحافظة على الجماعة.

وقد اقتضى هذا أن يكون للشرع اعتبار للحالات التي تتماثل فيها وظائف الرجال والنساء، وباقي الحالات التي لا يتكافأ فيها الرجال والنساء، ومن أمثلة هذا أن الإسلام منع المرأة من تعديد الأزواج في مقابل أنه أباح تعديد الزوجات للرجال، وليس ذلك إلا لما تؤدي إليه المساواة في هذه الحالة من اختلاط الأنساب، وهو أمر يعتبره الإسلام إخلالا بتماسك المجتمع وبترابط الأسر، لأن ذلك الترابط هو الذي يدفع الأب إلى أن يضحي تضحيات جسيمة من أجل أبنائه إن هو تأكد أنهم من

صلبه وأنهم يشكلون استمرارا له، لكنه إذا تشكك في انتسابهم إليه فإن ذلك يؤدي حتما إلى فتور قدرته على التضحية ما دام أولئك الأطفال أجانب عنه.

ت- الموانع الاجتماعية للمساواة

لقد نظر الشرع إلى كل الفوارق الذهنية والكفاءات الفكرية والإمكانات الجسدية التي تفرض أن يمنح كل فرد من المكفاءات والحظوظ بقدر ما يجيده ويتقنه وبقدر ما يقدمه لصالح المجتمع، ومن أمثلة الحالات التي تمايز فيها المسلمون في الفضل شفوف درجة الصحابة وامتيازهم عن غيرهم من المومنين، حتى كان ما يبذله أحد الناس من سواهم من عطاء كبير لا يبلغ مُد أحد من الصحابة ولا نصيفه، وداخل دائرة الصحابة يتقدم الخلفاء الأربعة، ونساء بيت النبوة، وعلى رأسهن فاطمة وعائشة وخديجة والحسن والحسين، يليهم في الفضل باقي العشرة المبشرين بالجنة، ثم السابقون بإيمان، وأهل بدر وأصحاب بيعة الرضوان، ومن أسلم قبل الفتح، ثم عموم الصحابة.

وهذه درجات متفاوتة عائدة إلى فضل السبق في الإسلام، وإلى الجهاد في سبيل نصرة الرسول ﷺ. ونظير هذا التمييز حاليا ما تلجأ إليه الدول من منح امتيازات لمن ضحوا من أجل دحر الاستعمار وتحرير الوطن، ومن أمثلة ما تتطلبه الاعتبارات الاجتماعية ارتفاع درجة أهل العلم عن عامة المومنين تشجيعا على طلب العلم وتحصيله.

ث- الموانع السياسية للمساواة

هذه الموانع غير قارة فيندرج في مفهوم السياسة الشرعية كل الأحكام التي تساعد على توفير الأمن وتجنب التوتر وعلى حقن الدماء، وأبرز أمثلة هذا النوع تصريح الرسول ﷺ بكون الإمامة في قريش، وهو حكم ينظر إلى أن قريشا كانت في الجاهلية تحظى باحترام القبائل العربية بحكم كونها حامية البيت وخادمته فكان الناس

يسالمونها بينما يتحاربون فيما بينهم يقول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾[1].

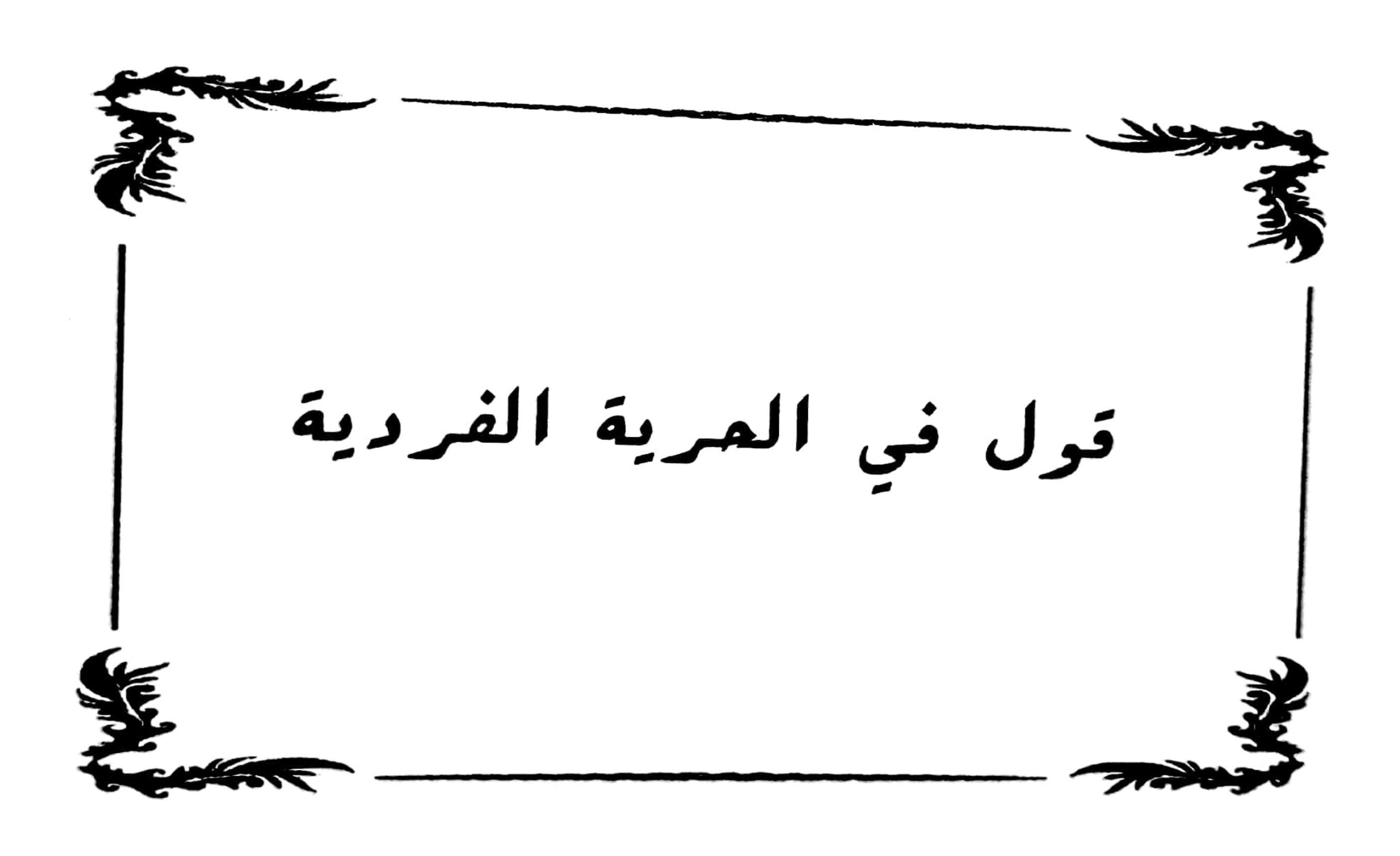
وقد كانت قريش بعد هذا من أكبر القبائل وأكثرها عددا، فلما كانت الإمامة فيها كان ذلك أدعى إلى منع الحروب، ومن صور الأوضاع السياسية التي ألغت المساواة قول الرسول ﷺ يوم فتح مكة من دخل داره فهو آمن ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، وهذا تمييز موقت يشبه حالة حظر التجول في الظروف الاستثنائية، وقد لجأ إليه النبي ﷺ بعد فتح مكة درءا للفوضى وحقنا للدماء.

ومن عدم المساواة للداعي السياسي كذلك عدم إقامة الحدود على المقيمين على الثغور، تخوفا من لحوقهم بدار الكفر فرارا من إقامة الحد عليهم.

هذه إلمامة عجلى بموضوع المساواة قصدت منها إلى دعوة المتحدثين عن المساواة إلى شيء من التروي والأناة وإلى بحث أصالة هذا المبدإ وتطبيقاته الفعلية بحثا عميقا يجلي حقيقته ويضيء جوانبه ويخرجه من فوضى التصورات حتى لا يكون نشدان المساواة سبيلا إلى ركوب الوهم أو إلى الإجهاز على القيم والأحكام التي أصلها الإسلام باعتبارها نابعة عن الوحي الذي أنزله الله الذي هو أعلم بعباده وبما يصلح شأنهم، في عاجل حياتهم وآجلها.

---

(1) سورة العنكبوت الآية: 67 .



قول في الحرية الفردية

حين يتابع أي إنسان مغربي موصول بالضمير المشترك للمغاربة نص النداء الذي دعاه أصحابه «نداء من أجل دعم الحريات الفردية» فإنه يتبين ولا شك بروز تيار فكري ليبرالي فرداني عنيف، أصبح يعلن عن وجوده من خلال خرجات إعلامية لا يبالي أن يصادم بها الوعي المجتمعي الذي شكلته الأمة عبر تاريخها الطويل، وصاغته من مجموع قيم متوازنة تلبي من مطالب الأفراد ما هو حاجات حقيقية غير وهمية، كما تراعي في الوقت ذاته من القيم والأخلاق ما هو شرط وجودي وعنصر أكيد في تكوين هوية الأمة وخصوصيتها.

لقد جاء نداء دعم الحريات الفردية معبرا عن رغبة فئوية محدودة في كتلتها البشرية وفي اختياراتها الثقافية، تغرد خارج السرب من اهتمامات الأمة، ليعلن ازدراءه لمنظومة القيم التي ارتضاها المجتمع المغربي ونسج على نولها وجوده المعنوي.

ولقد اختار النداء توظيف حاجة الإنسان إلى الحرية، لكنه طالب بها في أتفه تمثلاتها، وأهون تمظهراتها المتعلقة بإطلاق الغرائز وإرواء الرغبات الجنسية.

وشأن هذا النداء أن يثير جملة أسئلة يتعلق بعضها بمدلول الحرية وبمجالها وقيمتها الذاتية، وبالخط الرفيع الفاصل بين ما هو حرية حقيقية وما هو فوضى أخلاقية حذر من الوقوع في مثلها فلاسفة محسوبون على تيار الحداثة من أمثال توماس هوبس.

ويتأكد بهذا الخصوص السؤال عن حقيقة الحرية التي يمكن أن يعيها إنسان واقع تحت تأثير ضغوط اقتصادية عنيفة، وإكراهات اجتماعية ملحة، وفراغ معرفي كبير، وغير ذلك من الشروط التي تؤسس في بعض الأفراد قابلية الرضى باستثمار الجسد وسحق الكرامة، ليسخر الجسد في إرضاء نزوات من أترفتهم النعمة، وأطغتهم الإمكانات المادية، وسد آفاق الرشد أمامهم استبداد الغرائز بهم.

وهذا ليس وضعا افتراضيا، وإنما هو حالة مجتمعية أصبحت بعض الاستطلاعات الميدانية والمتابعات الاجتماعية تكشف عنها حينما تتحدث عن شباب يعرضون أجسادهم في سوق الشهوة المعولمة من أجل الحصول على مقابل مالي معلوم.

وحينما تأتي المطالبة بدعم الحريات الفردية في هذه الأجواء، ويتلهف على تحقق مطالبها كثير من المرضى والمنحرفين، فإن ذلك النداء لا يكون إلا تمهيدا ثقافيا، وخدمة رديئة يقدمها النداء لمن يتطلع إلى تلك اللحظة التي يرى فيها الإنسان المغربي قابعا تحت عنوان لا يشرف ماضيه ولا يجلب خيرا لحاضره ولا لمستقبله.

إن الواقع من ممارسة كثير من أشكال الحرية المتمحورة على الجسد أنها ليست إلا صيغا جديدة لاستغلال واقع بئيس هو واقع الجهل والفقر والحرمان من التربية السليمة.

وحين يرتضي المثقف لنفسه أن يكون عراب هذا المشروع، وأن يقبل بأن يكون أفراد مجتمعه من الشباب موضوعات لتفريغ اللذة المعولمة، فإن ذلك يكون كارثة تحل بموقع النخبة، وتسيء إلى التاريخ وترهن المستقبل في حماة غير نظيفة.

وبالإضافة إلى هذا المعطى المتعلق بشروط تحقق الحرية، فإن دعاة دعم الحريات الفردية يستغفلون أمتهم حينما يخفون عنها واقع المحيط العالمي الذي يرون أنهم أوثق الناس صلة به، وأكثرهم معرفة بحقيقته.

والمعلوم من هذا المحيط العالمي أنه لم يعد يكتفي بإرساء وجوده واستقراره على القيمة المجتمعية الوحيدة، حينما يسعى إلى حفظ سلامته، وإلى استمرار العلاقة بين قيمة الحرية قيما مجتمعية أخرى وجودية، ومنها قيمة توفر الأمن، وقيمة الحفاظ على أسس الدولة الحديثة، والدفاع عن طابعها العلماني. ولذلك لم يعد غريبا أن تحاكم الحريات الفردية بما تعتبره بعض المجتمعات إخلالا بأسس الدولة العلمانية، حتى

ولو لم يتجاوز الأمر مجرد ارتداء حجاب. كما أنه لم يعد غريبا أن يحاكم الأفراد على كتابات أو تصريحات يقال عنها إنها تسيء إلى الذاكرة الجمعية، أو إنها تزرع الكراهية إلى غير ذلك من الاعتبارات.

فإذا وجد هذا الحرص الأكيد على إحداث التوازن بين القيم في مجتمعات ترى نفسها مؤسسة مفهوم الحريات الفردية والمدافعة عنه، أفلا يحق لأمة تمثل القيم والأخلاق في بنائها أبرز عوامل تشكلها وتضامها واستمرارها أن تمارس هي أيضا فعل الممانعة والرفض لمحاولات التفكيك المعتمدة على خلخلة منظومة القيم في أفق الإجهاز النهائي عليها؟.

وبعد هذا فإن سؤالا لا يقل أهمية عما سبق يفرض نفسه ويتعين الجواب عنه، وهو يتعلق بتصور دعاة دعم الحريات الفردية لذهنية أمتهم، ولمعنى الالتزام الذي يربط الأمة بربها، بموجب الإقرار بالشهادة التي ترتب عمليا وجوب الانقياد لأمر الله والانسجام مع مقتضيات الأمر والنهي الواردين في كتاب الله وفي صحيح السنة. ومثل هذه العلاقة هي من القوة والإحكام والإلزام بحيث لا يمكن أن يظل معها للملتزم بها اختيار آخر، أو إمكان للتحلل منها في جميع القضايا التي تناولها الكتاب والسنة وأطراها بأحكام شرعية خاصة بها. ويمكن أن نأخذ في هذا الصدد أنموذج الممارسة الجنسية المثلية التي وردت بشأنها نصوص قرآنية وحديثية كثيرة تجعل المسلم أمام موقفين لا ثالث لهما، هما موقف الاستجابة والطاعة، أو موقف التمرد والعصيان مهما تكن الذرائع والمبررات.

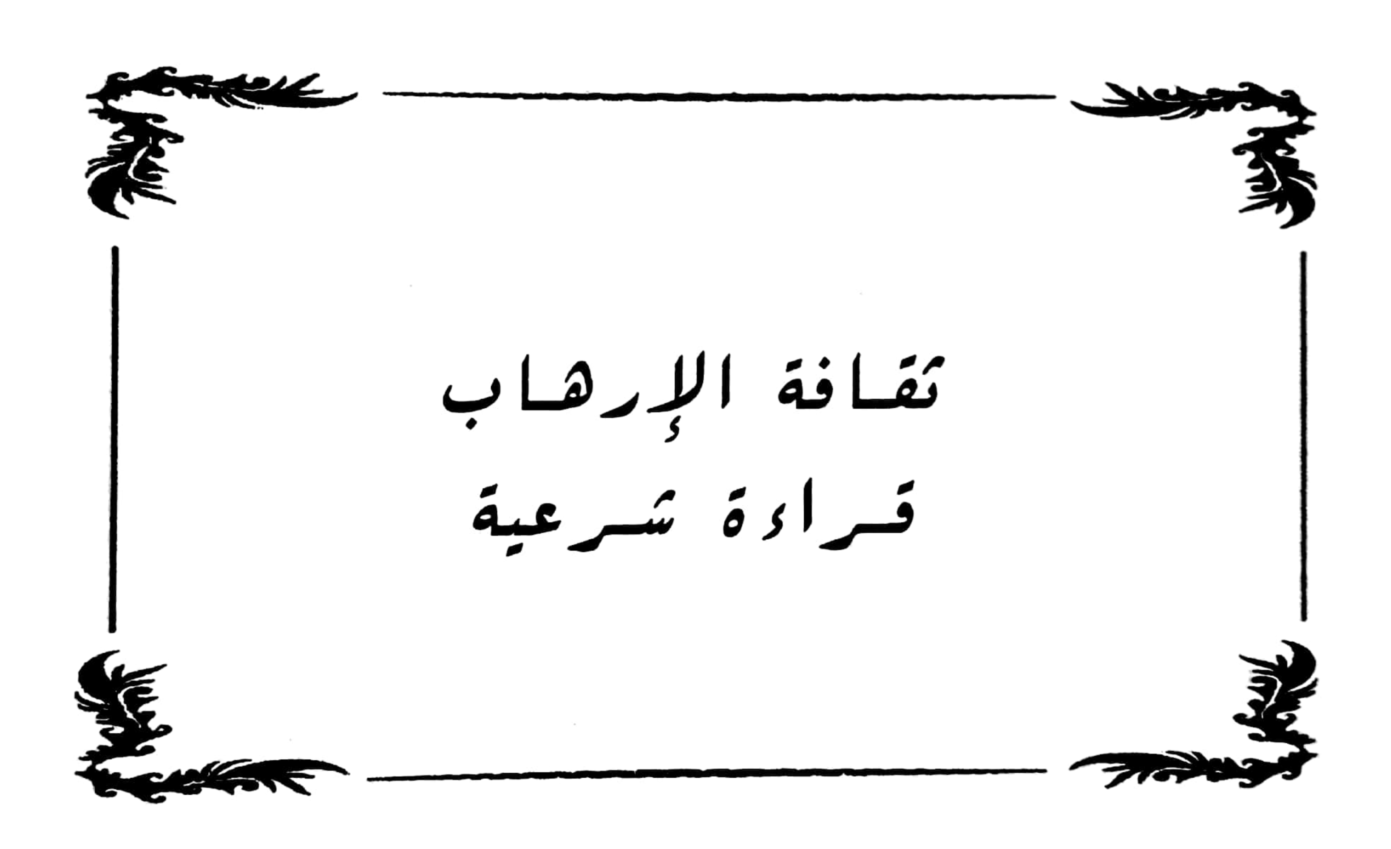
ومع هذه التحفظات فإنه لا بد من الإشارة إلى أن للحرية بمفهومها الإيجابي والمسؤول موقعا متميزا ومكانة خاصة من الثقافة الإسلامية. إذ بحث المفكرون المسلمون مشكلة الحرية في أعلى مستوياتها، وهو مستوى العلاقة بين الإنسان والخالق، وناقشوا قضية الجبر والاختيار، وضرورة الحرية للإلزام بالتكاليف

الشرعية. واعتبروا الإكراه وفقد الحرية عارضا من عوارض الأهلية والمسؤولية. وعبر عمر بن الخطاب عن أصالة الحرية في الإنسان لما قال: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا. واقتبس الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مضمون عبارة عمر بن الخطاب وأدرجها في ديباجته من غير أن يشير إلى مصدرها طبعا. وتواترت الشواهد على احتفاء الإسلام بالحرية المنضبطة حتى أجمع العلماء على القول بأن الشريعة الإسلامية نزاعة للحرية.

ومهما يكن الأمر فإن المناداة بالحرية الواعية والمسؤولة يجب أن تظل مشروعا مفتوحا وعملا مستمرا تكملة لما بدأه علماء النهضة في هذه الأمة، من أمثال الكواكبي ورشيد رضا وعبد الله النديم والشيخ حسن حسونة، وعز الدين القسام وعبد القادر الحسيني، وابن باديس والإبراهيمي والعربي العلوي وعلال الفاسي والمختار السوسي والقائمة طويلة.

لكن ميزة هذه المطالبة أنها انبثقت من رحم معاناة الأمة ومن حاجتها إلى امتلاك قرارها، وهي مناداة لم تتوقف عند حدود المطالبة بتحرير الأوطان من سلطة المستعمر، وإنما تجاوزت ذلك إلى تحقيق حرية الإنسان في أن يمارس حقوقه المدنية والسياسية في حدود احترامه لمنظومة القيم والأخلاق الضابطة لمفهوم الحرية والمحددة لمساحات الفردي والجماعي فيها.

وبهذا يتميز مطلب الحرية الذي لم يغب عن وعي الأمة عن النداءات الحالية التي لم تنشأ عن حاجة مجتمعية، وإنما تولدت عن فكر يعاني أزمة فقدان الحرية ويرسف في التبعية لمناخات ثقافية لا يمتلك أمامها الحرية ليرد لها أي مطلب من مطالبها حتى ولو كان ذلك من قبيل سحق الذات والإحالة على الفوضى الاجتماعية.



ثقافة الإرهاب
قراءة شرعية

☑ ثقافة التكفير: المنطلق والمكونات

حينما تنزوي مجموعة بشرية عن مجتمعها، وترفض التواصل معه أو الاندماج في نسيجه الاجتماعي، وتؤمن بمقاطعته شعوريا، ويمتنع أفرادها عن إلقاء السلام على غيرهم لاعتقادهم أنهم بذلك الإلقاء يقرون بانتساب المجتمع إلى الإسلام، ويختارون المقاطعة ثم العنف المسلح أسلوبا للتغيير، فإن ذلك السلوك ينبع عن وجود خلل معرفي، وعن دخول تلك المجموعة في نسق فكري وفي منظومة تصورية منغلقة ترى في المجتمع أنه مجتمع كفر يتعين التعامل معه وفق هذا التصور.

ولهذا لا يصح منهجيا مقاربة هذه الظاهرة المعقدة الضاربة في أرضية فكرية غامضة بالاقتصار على الإحالة على ضغوط الوضع الاقتصادي المتأزم، وعلى إفرازات واقع التهميش والإقصاء وما أشبه ذلك من العوامل التي أصبحت تشكل أجوبة سهلة جاهزة لمقاربة ظاهرة بالغة الخطورة وشديدة التعقيد.

إنه بالإصغاء إلى كل ما صرح به أولئك الذين اقتنعوا بمقولات التكفير المنتج للإرهاب، ثم أعلنوا تراجعهم عنه. وبقراءة المقالات المنظرة للفكر التكفيري يمكن وضع اليد على الخيوط الأساسية والجذور العميقة للمشكلة.

فلقد تكونت في الستينات من القرن الماضي تيارات مركزية تبنت مجموعة من الأفكار خلاصتها تكفير شمولي، شمل الأنظمة السياسية والأفراد والمجتمعات بكل مكوناتها، بناء على قراءات خاطئة لنصوص شرعية، وبناء على إخفاق في تنزيل حقائق الشريعة على الواقع.

لقد تبنت الجماعتان اللتان تسمتا بجماعة المسلمين والجماعة الإسلامية مجموعة آراء شكلت منظومة فكرية لم يكن لها أن تؤدي إلا إلى العنف وإلى حمل السلاح ضد المجتمع.

ومن تلك المقولات أنهم يكفرون الحكام ويكفرون المحكومين لأنهم رضوا بهم، ويكفرون العلماء لأنهم لم يكفروا الحكام طردا لأصلهم في أن من لم يكفر الكافر فهو كافر، وهم يكفرون كل من عرضوا عليه دعوتهم فلم يقبلها، أو قبلها لكنه لم يبايع إمامهم، أما إذا بايع ثم تراجع عن انتمائه فهو مرتد حلال الدم، ويكفرون كل الجماعات التي لم تنضم إليهم.

وقد اعتبروا كل العصور الإسلامية بعد القرن الرابع عصور كفر لتقديمها لصنم التقليد المعبود من دون الله.

وقد أنكروا أن يكون الإجماع وما سواه من مصادر التشريع غير الكتاب والسنة أصولا اجتهادية تصلح لاعتمادها في استنباط الأحكام الشرعية.

وقد قالوا بترك صلاة الجماعة والجمعة في غير المساجد الأربعة التي هي المسجد الحرام والمسجد النبوي، ومسجد قباء، والمسجد الأقصى، لأن ما سواها من المساجد هي مساجد ضرار لا تجوز الصلاة فيها[1].

وتبعا لهذه التصورات فقد دعوا بإلحاح شديد إلى إحياء الجهاد الذي سموه الفريضة الغائبة. وقد كتب محمد عبد السلام فرج وهو أحد منظري الجماعة الإسلامية بمصر كتابا تنظيريا لمفهوم الجهاد سنة 1981 وعنونه بالفريضة الغائبة، وهو الكتاب الذي كان له أكبر الأثر في إدخال المجتمعات الإسلامية في دائرة العنف حتى رآه بعض الباحثين منطلق الفكر الجهادي[2]. هذا مع صغر حجمه واقتصاره على إيراد النقول.

وقد رأى الكاتب أن الجهاد يجب أن يتجه إلى الحكام وإلى المحكومين وإلى كل من يندرج في خانة الكفار.

---

(1) الموسوعة الميسرة الأديان والمذاهب (1/ 338)، الحكم وقضية تكفير المسلم. سالم البهنساوي(ص12). دار البحوث العلمية، الكويت.ط:3- سنة: 1985.

(2) الحركات الإسلامية في مصر، حسن حنفي (ص: 133)، الهدى المؤسسة الإسلامية للنشر5- 1988.

بل إن محمد عبد السلام فرج يذهب إلى أن العدو القريب هو أولى بالمقاتلة من العدو البعيد، فيقول في هذا الموضوع: هناك قول بأن مبدأ الجهاد هو تحرير القدس كأرض مقدسة، والحقيقة أن تحرير الأرض المقدسة أمر شرعي واجب على كل مسلم، ولكن رسول الله ﷺ وصف المؤمن بأنه كيس فطن، أي إنه يعرف ما ينفع وما يضر، ويقدم الحلول الجازمة الجذرية.

ويقول فالبدء بالقضاء على الاستعمار هو عمل غير مجد، وغير مفيد، وما هو إلا مضيعة للوقت، فعلينا أن نركز على قضيتنا الإسلامية وهي إقامة شرع الله في بلادنا[1]

وقد استند الفكر التكفيري إلى عدة مرتكزات جعلها أساس القول بالتكفير وهي قاعدة التكفير بسبب انخرام ركن من أركان الإيمان، ثم قاعدة التكفير بسبب ترك العمل واقتراف الكبائر، ثم قاعدة التكفير تبعا لحكم دار الإقامة.

وقد انتهى التفريع على هذا التأصيل إلى أن ترك العمل هو إخلال بالإيمان، وأن مرتكبي الكبائر كفار، وأن ديار المسلمين ليست دار إسلام.

كما أعلن هذا الفكر الجهاد على البلاد غير الإسلامية، وتوقع زعماؤه فتح روما عاصمة إيطاليا، وتحدثوا أخيرا عن فتح الأندلس، وسموا الكثير من الوقائع غزوات، فتحدثوا عن غزوة منهاتن، وغزوة مدريد، وغيرها.

وقد أوحى حديثهم عن فرضية الجهاد بأن الإسلام لا يعرف أسلوبا غيره في التعامل مع الغير، متجاهلين في ذلك أن مواقف رسول الله ﷺ والمسلمين من بعده مع غير المسلمين كانت أوسع من أن تحصر في المقاتلة، فقد كان من تصرفاته عليه السلام الصبر على غير المسلمين، ودعوتهم إلى الله والتحالف معهم فقال عليه السلام: (أيما

---

(1) الفريضة الغائبة محمد عبد السلام فرج (ص15).

حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة)[1] (رواه مسلم) وكان من تصرفاته عليه السلام مواثقة غير المسلمين على نحو ما فعل مع يهود يثرب، ومن تصرفاته التعاون معهم، وطلب الإعانة منهم، كما فعل مع أهل الحبشة.

وقد وادع المسلمون غيرهم، كما فعلوا مع أهل النوبة، ووادع معاوية بن أبي سفيان أهل أرمينية.

ومن وحي تلك التصرفات تشكل لدى المسلمين علم قائم الذات هو علم السير الذي أصل طرق التعامل مع الشعوب الأخرى قبل أن يهتم بها القانون الدولي.

هذه أبرز الأفكار التي شكلت مكونات مركزية لثقافة الإرهاب.

☑ فكر التكفير أمام النقد، والنقد الذاتي

حين ظهر التيار التكفيري بكل عنفوانه كان حدثا مفاجئا وغريبا عن مجتمع لم يألف التعامل مع أفراده بلغة التكفير المسوغ للقتل العشوائي، فكان رفض المراجع والشخصيات العلمية لهذا الفكر رفضا قويا وصارما، تمثل في نقد علمي تناول كل القضايا التي انبنى عليها ذلك الفكر.

وقد كان متوقعا أن يدخل هذا الفكر مرحلة تراجع وانحسار في مواطن نشوئه شأنه في ذلك شأن تلك التيارات المتشددة التي شغلت مرحلة من التاريخ من مثل تجربة الخوارج الذين انحسر امتدادهم وتقلص حجمهم، لأنهم كانوا لمسارعتهم إلى التكفير أقدر على القذف بالناس خارج الدائرة الإسلامية من قدرتهم على استقطاب آخرين إليهم.

وقد كانت بداية هذا الانحسار في الفترة الحديثة حينما فتح منظرو التكفير عيونهم على هول ما خلفه فكرهم من كوارث اجتماعية ومن آثار وخيمة على مسار الدعوة الإسلامية، وعلى رؤية الناس للإسلام وعلى علاقتهم به.

---

(1) صحيح مسلم كتاب الفضائل. باب مؤاخاة النبي ﷺ أصحابه رضي الله عنهم.

وقد كان من نتائج التأمل في آثار الفكر التكفيري ومخلفاته أن توالت الكتابات النقدية التي أنجزها من سبق لهم أن اعتنقوا الفكر التكفيري، وكان من آثارها بروز لون جديد من الكتابة، هو لون تصحيحي ونقدي يعرف بالمراجعات، وهو يمتاز عن الكتابات التأسيسية لثقافة التكفير بأنه أخذ لنفسه حظا كافيا من الزمن للتعمق في الدرس والمتابعة المتأنية للنصوص ولأقوال أهل العلم، فكان أكثر نضجا وأبعد عن التسرع وعن الانسياق وراء الفكرة الجاهزة المرصودة سلفا.

وأعتقد أن تعميم هذه المراجعات يمكن أن يكون إجراء وقائيا يجنب المجتمعات الإسلامية من أن تمر بنفس التجربة وتنتهي إلى نفس النهاية، وأرى من المفيد توجيه المهتمين إلى جملة من تلك الكتابات والمراجعات مما تمكنت من الوقوف عليه والاطلاع على مضمونه، ويتعلق الأمر بالعناوين التالية:

1. ذكرياتي مع جماعة المسلمين ـ التكفير والهجرة ـ عبد الرحمن أبو الخير، دار البحوث العلمية بيروت 1980 وهو قراءة نقدية مبكرة لفكر هذه الجماعة.

2. نهر الذكريات ـ وهو خلاصة نقاش دام عشرة أشهر ما بين أعضاء الجماعات المؤسسة لتيار العنف ـ، وقد حرره ثمانية من قياداتهم، وقد اعتبر إعلان المراجعة بمثابة الحجر الذي ألقي في الماء الراكد فأعلن بقوة عن خطأ التوجهات السابقة.

3. تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من الأخطاء ـ لأسامة إبراهيم حافظ وعاصم عبد الماجد، وإقرار أبرز قيادات المراجعات وهم كرم زهدي، وناجح إبراهيم ـ ط.العبيكان الرياض 2004.

4. حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين ـ لأسامة إبراهيم حافظ وحاتم عبدالماجد وإقرار أبرز قيادات المراجعات مكتبة العبيكان الرياض 2004.

5. النصح والتبيين وتصحيح المحتسبين، لأسامة إبراهيم حافظ وعاصم عبدالماجد وإقرار أبرز رجال المراجعات. مكتبة العبيكان الرياض 2004.

6. مبادرة وقف العنف رؤية واقعية. ناجح إبراهيم وإقرار أبرز رجال المراجعات مكتبة العبيكان الرياض 2004.

7. الحاكمية نظرة شرعية ورؤية واقعية، ناجح إبراهيم وإقرار جماعة المراجعات مكتبة العبيكان 2004.

8. تطبيق الأحكام من اختصاص الحكام، ناجح إبراهيم وأبرز رجال المراجعات مكتبة العبيكان الرياض 2004.

9. استراتيجية وتفجيرات القاعدة ـ الأخطاء والأخطار ـ تأليف جماعة المراجعات كرم زهدي ناجح إبراهيم وغيرهما مكتبة التراث الإسلامي 2004.

10. دعوة للتصالح مع المجتمع. ناجح إبراهيم وأبرز رجال المراجعات مكتبة العبيكان 2005.

إن الملاحظة الأهم على هذه المراجعات أنها بتطورها واستيعابها لكل مقولات التكفير قد انتهت إلى نقض كل أجزاء المنظومة الثقافية التكفيرية، وأبانت عن عجزها عن الصمود أمام التمحيص العلمي والنقاش الجاد، خصوصا وأن الذين نظروا لذلك الفكر لم يكونوا من أهل العلم، وكان الذين يقفون في الطرف المناقض هم هم علماء الأمة، وأهل التخصص الشرعي.

وحيث إن المراد من هذه المداخلة هو أن تصل إلى تقديم قراءة شرعية لمستندات ثقافة التكفير فإن بالإمكان التطرق إلى الجوانب التالية:

1. التكفير بدعوى انخرام ركن من أركان الإيمان.

2. التكفير بسبب اقتراف الكبائر.

3. التكفير تبعا لحكم الدار.

☑التكفير بدعوى انخرام ركن من أركان الإيمان.

من الشعارات التي رفعها الاتجاه التكفيري قوله بأنه لا إيمـان بـلا عمـل[1] وهـو ذات الشعار الذي رفعه الفكر الخارجي واعتبره خلاصة بحثه في مفهـوم الإيمـان[2] فكان لهذا الموقـف مـن الآثـار السيئة علىٰ علاقـة الخـوارج بالمسلمين مـا تجلىٰ في استحلال دمـائهم وأموالهم ابتداء من علي بن أبي طالب ومرورا بتاريخ وجود الفكـر الخارجي كله.

ونظرا لإحياء جمـاعات التكفير لهـذا الـشعار وصـدورها عنـه، فـإن الحـرص علىٰ استجلاء الحقيقة يقتضي بحث تفاصيل الموقف الذي تبناه أهل السنة والجمـاعة.

علاقة العمل بمفهوم الإيمـان

إن من الخطأ البين الاستهانة بإعادة طرح السؤال عن علاقة العمل بالإيمـان، وهل هو من مشمولاته أم لا؟ فإذا ذهب الظن بالبعض إلى أن هذا بحث عقدي تـاريخي متجـاوز موضعه كتب العقيدة والمناظرات الكلاميـة، فـإن الواقـع لا يـسند هـذا الظـن بـل يفيـد خلافه، لأن سوء فهم هذه القضية قد كان عبر التاريخ الفكري للمـسلمين أكـبر مـشكلة عرفها الفكر الإسلامي، وهي إلى الآن أهم فكرة مركزية توجه المسار الفكري والـسياسي للأمة، وهي إلى الآن مـا زالت مسؤولة عن نشوء بعـض الفـرق واصـطفافها في خانـات متباينة، ولا زال سوء فهمها مبعث توتر كبير يعيشه المجتمع الإسلامي حاليا.

وجوهر الموضوع يتمثل في أننا قد نواجه نصوصا عديدة يفضي سوء فهمها إلى نتائج سلبية من أبرزها إقصاء فئات كثيرة من المسلمين عن دائرة الإسلام بعد الحكم عليهـا بعدم توفر كل مقومـات الإيمـان لديها.

---

(1) الحكم وقضية تكفير المسلم - سالم البهنساوي (ص 39).

(2) تاريخ المذاهب الإسلامية محمد أبو زهرة (1/ 71) دار الفكر العربي بيروت.

ويكفي في هذا المجال إيراد قول مالك والشافعي وأحمد والأوزاعي وإسحاق بن راهويه والبخاري وسائر أهل الحديث وأهل المدينة وأهل الظاهر وجماعة من المتكلمين في تعريف الإيمان بأنه تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان[1].

وهذه مقالة لا يكف الوعاظ والخطباء والمرشدون عن ترديدها في معرض إشادتهم بأهمية الأعمال في الإسلام بكل إطلاقية ودون أدنى تفسير أو تعليق على مضمونها.

ووجه الإشكال يتمثل في نوعية التوجيه الذي يجب أن يوجه عليه القول السابق، فإذا فهم منه أن الإيمان تكونه ثلاثة عناصر على درجة متساوية، هي: الاعتقاد القلبي، والنطق اللساني، والعمل البدني، فإن مؤدى ذلك حتما أن يقال: إن تارك العمل هو تارك لركن من أركان الإيمان، ولمكون من مكوناته، فيكون ذلك سبيلا إلى تكفيره، وهذا هو الاستنتاج الذي انتهى إليه الفكر الخارجي، فكان بالضرورة فكرا صداميا يستحل دماء المسلمين باعتبارهم كفارا تاركين للعمل.

إن قضية علاقة العمل بالإيمان قضية شائكة أشكلت على المتعجلين، فأساء سوء فهمها إلى وحدة الأمة، فلذلك تصدى لها علماء الإسلام بالإيضاح والبيان فكان خلاصة بحثهم وجود عدة اتجاهات فكرية في الموضوع.

- **الاتجاه الأول:**

ويمثله موقف السلف ومنهم مالك والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه، وهم يرون أن الإيمان هو اعتقاد وإقرار وعمل، لكنهم يرون أن الاعتقاد هو أصل الإيمان وأن لإقرار هو تعبير عنه وعلامة عليه يتمكن بها المجتمع من إجراء أحكام

(1) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة هبة الله ابن الحسن اللالكائي. تحقيق: أحمد حمدان (1/151)- دار طيبة الرياض 1985. - شرح العقيدة الطحاوية 373 المكتب الإسلامي بيروت 7. شرح العقائد النسفية للتفتازاني. تحقيق حجازي السقا (ص: 71) مكتبة الكليات الأزهرية 1988.

الإيمان على المتلفظ به، وأن العمل هو شرط في كماله، فإذا انتفى العمل انتفى كماله دون أصله.

يقول ابن حجر في إيضاح هذه الحقيقة: فالسلف قالوا: هو اعتقاد بالقلب، ونطق باللسان، وعمل بالأركان، وأرادوا بذلك أن الأعمال شرط في كماله[1].

وقد دافع كثير من العلماء عن تميز الإيمان في حقيقته عن العمل، وعن عدم توقف صحته عليه بأدلة كثيرة منها:

إن الإيمان في دلالته الأصلية هو التصديق، وهو في دلالاته الشرعية مقترن بالإذعان. والأعمال خارجة عن مدلوله وإن كانت مكملة له. ولذلك لا يكفر تارك العمل بذنبه.

ومنها ورود الأمر والنهي بعد وصف المخاطب بصفة الإيمان كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾[2].

ومنها عطف العمل على الإيمان، والعطف يقتضي المغايرة، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[3].

ومنها أن الشارع جمع بين الإيمان والذنوب كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾[4].

ومنها أن جبريل لما سأل النبي ﷺ عن الإيمان أجاب بأنه التصديق، ولو كان العمل ركنا فيه ما سكت.

---

(1) فتح الباري لابن حجر العسقلاني (1/ 65)، دار الكتب العلمية بيروت ط: 4 – 2003.

(2) سورة المائدة الآية: 89.

(3) سورة الكهف الآية: 102.

(4) سورة الحجرات الآية: 9 .

ومنها أن النبي ﷺ والصحابة وعلماء الأمة حكموا بإيمان المصدق[1].

ومنها أن الإيمان موصول بالقلب على أنه محله كما في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾[2]وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[3]

وقوله ﷺ: اللهم يامقلب القلوب ثبت قلبي على دينك[4].

- **الاتجاه الثاني:**

وهو يرى أن الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان. يقول أبو حنيفة في الفقه الأكبر: الإيمان هو الإقرار والتصديق. وقال شارحه الملا علي القاري: هو الإقرار أي بلسان التحقيق والتصديق أي بالجنان وفق التوفيق[5].

وكان أبو منصور الماتريدي يرى أن الإقرار ركن زائد ليس بأصلي[6]، وأن الإيمان هو الاعتقاد[7].

وقد قال النسفي: إن هذا هو قول الأشعري في أصح الروايتين عنه[8].

---

(1) القول الفصل شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة لمحيي الدين محمد بن بهاء الدين. تحقيق: د. رفيق العجم(ص 39)، دار المنتخب العربي بيروت ط: 2- 1998.

(2) سورة المجادلة الآية: 21 .

(3) سورة الحجرات الآية: 14 .

(4) المواقف في علم الكلام عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ص 385)، عالم الكتب بيروت. مسند الإمام أحمد(ج:4/ ص: 182). دار الكتب العلمية بيروت ط: 2. 1978 .

(5) شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة لملا علي القاري (ص 180)، دار النفائس بيروت 1997.

(6) شرح العقيدة الطحاوية (373).

(7) الماتريدية دراسة وتقويما، د. أحمد بن عوض الحربي (ص 452)، دار الصميعي الرياض ط: 3- 2000.

(8) عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني (1/ 1030) دار الفكر.

وقد كان الأشعري يصر على أن المدلول الشرعي للإيمـان لا يختلـف عـن مدلولـه اللغوي[1].

لكن قول الأشعري لا ينتهي به إلى الوقـوع في الإرجـاء الـذي لا يـرى للأعمـال أهميتها، فينادي بأنه لا يضر مع الإيمـان معصية كمـا لا تنفع مع الكفر طاعة. وكتب الأشعري شاهدة على اهتمـامه بالعمل، فجعل تارك العمل فاسقا، وإن كان لا يسميه كافرا، ويقول في هذا الصدد: فحدثونا عن الفاسق من أهل القبلة أمؤمن هو؟ قيل له نعم، مؤمن بإيمـانه، فاسق بفسقه وكبيرته[2].

ومـا قاله الأشعري هو خلاصة مـا قاله السلف في الموضوع.

وبهذا يتبين أن لهذا الاتجاه خلافا في كون العمل مجـرد شرط في الإيمـان، أو هـو ركن فيه.

➢ **الاتجاه الثالث:**

وهو للكرامية وهـم طائفـة مـن غـلاة الـشيعة[3] قالـت: بـأن الإيمـان هـو مجـرد الإقرار[4]، وإن لم يكن ذلك عن اعتقاد، وقولهم هذا لا يبقي فرقا بـين المـؤمن الحـق، وبين المنافق.

وقد احتجوا بأن النبي ﷺ كان يقنع من الناس بالشهادتين ولا يستفسر عـن علـم الإنسان أو عمله.

---

(1) كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري. تحقيق عبـد العزيـز الـسيروان (ص: 154) دار لبنان للطباعة والنشر، 1987.

(2) اللمع لأبي الحسن الأشعري (ص: 154).

(3) الفرق بين الفرق عبد القاهر البغدادي (161)، دار الكتب العلمية بيروت 1985.

(4) الفرق بين الفرق عبد القاهر البغدادي (168).

وقد رد الإيجي هذا بأن الإجماع على أن المنافق كافر، وأنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهرا، والنزاع في إيمانه بينه وبين الله[1].

➢ **الاتجاه الرابع:**

وهو يرى أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل، والغريب أن هذا الاتجاه يلتقي فيه ظاهريا أهل السنة والجماعة من جهة، والمعتزلة والخوارج من جهة أخرى. غير أن أهل السنة والجماعة يعتبرون العمل شرط كمال في الإيمان، بينما يراه المعتزلة والخوارج ركنا فيه، ولهذا ينهدم الإيمان عندهم بترك العمل.

وحجج من أدرج العمل في مفهوم الإيمان نصوص منها قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[2] جوابا لمن سأل من المسلمين عن حكم الصلاة التي سبق أن صلوها إلى بيت المقدس، ومن أدلتهم قول النبي ﷺ: «الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء من الإيمان»[3].

وقول النبي ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»[4].

وقد رد العلماء على استدلالات المعتزلة والخوارج بردود كثيرة يمكن الرجوع إليها في مصادرها[5].

---

(1) المواقف في علم الكلام عبد الرحمن بن أحمد (ص 386).

(2) سورة البقرة الآية: 143 .

(3) صحيح البخاري كتاب الإيمان باب الإيمان وقول النبي ﷺ بني الإسلام على خمس.

(4) كتاب الأساس لعقائد الأكياس القاسم بن محمد بن علي المعتزلي. تحقيق: د. البير نصري (ص103)، دار الطليعة بيروت 1980- وينظر المواقف للإيجي. (ص: 386). - صحيح البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب النهبى بغير إذن صاحبه.

(5) تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي. تحقيق: د. مجدي با سلوم (1/ 588). دار الكتب العلمية بيروت، ط: 1- 2005، عون المريد شرح جوهرة التوحيد عبد الكريم تتان (1/ 349).- الغنية في أصول الدين عبد الرحمن النيسابوري المتولي الشافعي، تحقيق عماد الدين حيدر (ص: 174) مؤسسة الكتب الثقافية بيروت 1987.

وبعد اتفاق المعتزلة والخوارج على إدراج العمل في مفهوم الإيمـان، رأت المعتزلـة أن تاركه لا يستحق وصف الإيمـان لإخلاله بالركن، كما أنـه لا يـسمى كـافرا لأن الأمة عاملته ببعض مـا يستحقه المؤمن، فـصلت عليـه ودفنتـه في مـدافن المسلمين، وزوجته المرأة المسلمة فلذلك رأت أنه في منزلة بين المنزلتين[1].

وللمعتزلة تفصيلات عديدة في أنواع الأعمـال التي يعتبر تركها ناقضا للإيمـان.

وقد أوصل الأشعري أقوال المعتزلة في ترك العمل إلى ستة أقوال[2].

☑ التكفير بارتكاب الذنوب الكبائر

قد يشكل على من لم يتمرس بالخطاب الشرعي وجود نصوص يفـضي العجـز عـن فهمها إلى أخطاء فكرية وعقدية من أشنعها الوقـوع في تكفـير المسلمين بـسبب فهـم ظاهري لتلك النصوص.

وقد يقع هذا للبعض حين يقرأ النصوص التالية:

قول الرسول ﷺ لا ترجعوا بعدي كفار ضلالا يضرب بعضكم رقاب بعض

وقوله عليه السلام: سباب المسلم فسوق وقتاله كفر[3].

وقوله: أيمـا امرئ قال لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهمـا[4].

وقوله: ليس من رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر...[5].

---

(1) شرح العقائد النسفية (ص: 73).

(2) مقالات الإسلاميين للأشعري (303)، تحقيق محيي الدين عبد الحميد دار الفكر.

(3) صحيح البخاري كتاب الإيمـان باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر.

(4) صحيح البخاري كتاب الأدب باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كمـا قال.

(5) صحيح البخاري كتاب المناقب باب نزل القرآن بلسان قريش.

فظاهر هذه النصوص يجعل اقتتال المسلمين ضلالا وكفرا. وقول الرجل لأخيه ياكافر مدعاة لعودة الكلمة عليه. كما أن الحديث يجعل التبرء من النسب كفرا.

لكننا إذا عرضنا هذه النصوص على نصوص أخرى يتبين أن الظاهر المتبادر غير مراد.

فإذا كان اقتتال المسلمين كفرا كما نص عليه الحديث، فإن الملاحظ أن القرآن لا ينفي عن المتقاتلين الإيمان، فيقول الله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا.....﴾[1] إلى أن يقول: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾[2] فهم مؤمنون بالنص القرآني رغم اقتتالهم.

وأما قوله عليه السلام: إذا قال المؤمن لأخيه يا كافر، فيكفي التعبير فيه بلفظ الأخوة لإفادة استمرار علاقة أخوة الإيمان.

لهذا كله كان من دأب العلماء التحذير من الوقوع في خطأ تكفير المؤمنين بسبب الذنب. وقد أراد البخاري التنبيه إلى هذا فوضع ضمن صحيحه عدة أبواب لتحقيق هذه الغاية فقال: باب كفران العشير. وكفر دون كفر. وباب المعاصي من أمر الجاهلية لا يكفر صاحبها بتركها إلا بالشرك، لقول النبي ﷺ: إنك امرؤ فيك جاهلية. وباب وإن طائفتان من المؤمنين.. فسماهم المؤمنين. وباب ظلم دون ظلم[3].

وقد تبين من صنيع البخاري وغيره أن للكفر إطلاقين: إطلاقا حقيقيا، وآخر مجازيا، فالحقيقي هو: المقترن بالإشراك بالله، وبإنكار معلوم من الدين بالضرورة، والمجازي هو ما عبر عنه قوله: كفر دون كفر.

---

(1) سورة الحجرات الآية: 9 .

(2) سورة الحجرات الآية: 10 .

(3) صحيح البخاري، كتاب الإيمان.

وقد عزز البخاري موقفه بقول النبي ﷺ لأبي ذر إنك امرؤ فيك جاهلية أي خصلة من خصالها، وهو لا يقصد أن يكون أبو ذر رجلا جاهليا، وكذلك يقال عن الفعل إنه كفر من غير أن يراد أن المتلبس به كافر.

لقد حل علماء الإسلام هذا الإشكال لما بينوا أن للكفر خصالا وشعبا عديدة كما أن للإيمان خصالا وشعبا عديدة، منها الحياء وإماطة الأذى عن الطريق، وحب الأنصار وغيرها.

وكما أن وجود الشعبة الواحدة لا يجعل الإيمان متحققا إذا كان أصله الذي هو الاعتقاد غير متحقق، فكذلك وجود الشعبة الواحدة من الكفر والخصلة من خصاله لا يجعل صاحبها كافرا إذا لم يتحقق أصله الذي هو الجحود والإنكار.

يقول عبد الرحمن الإيجي: «إن المراد شعب الإيمان قطعا لا نفس الإيمان، فإن إماطة الأذى عن الطريق ليس داخلا في أصل الإيمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالإجماع»[1].

يتبين أن التعبير عن معصية غير عقدية بأنها كفر، ليس له إلا دلالة واحدة هي كون تلك المعصية شعبة من شعب الكفر، وخصلة من خصاله.

وتأسيسا على هذا التوجه في فهم النصوص التي يوحي ظاهرها بكفر مرتكبي الكبيرة فقد تظافرت أقوال علماء السنة من أجل التحذير من تكفير المسلم بسبب ارتكاب الذنب. وفي كتب العقيدة نصوص عديدة تؤكد هذا المعنى ومنها:

- يقول أبو حنيفة:

«لا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها، ولا نزيل عنه اسم الإيمان، ونسميه مؤمنا حقيقة، ويجوز أن يكون المؤمن فاسقا غير كافر»[2].

---

(1) المواقف (387).

(2) شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة لملا علي القاري. تحقيق مروان الشعار (155)، دار النفائس بيروت 1997.

➢ يقول الإمـام أحمد:

«من مـات من أهل القبلة موحدا يصلىٰ عليه ويستغفر له، ولا تـترك الـصلاة عليـه لذنب أذنبه صغيرا كان أو كبيرا، وأمره إلىٰ الله عز وجل»[1].

➢ يقول الإمـام البخاري:

لم يكونوا يكفرون أحدا من أهل القبلة بالذنب لقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[2].

➢ يقول أبو زرعة وأبو حاتم الرازيان:

«لا نكفر أهل الملة بذنوبهم ونكل أمرهم إلىٰ الله عز وجل»[3].

➢ يقول أبو الحسن الأشعري:

«فإن قال قائل فحدثونا عن الفاسق من أهل القبلة أمومن هو؟ قيل له نعم. مـؤمن بإيمـانه، فاسق بفسقه وكبيرته»[4].

➢ ويقول الإيجي:

«إن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن»[5].

➢ ويقول عمر النسفي:

«الكبيرة لا تخرج العبد المومن من الإيمـان، ولا تدخله في الكفر»[6].

---

(1) أصول اعتقاد أهل السنة والجمـاعة اللالكائي. (1 / 164)
(2) سورة النساء الآية: 115 .
(3) شرح اعتقاد أهل السنة (1. 177).
(4) كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري تحقيق عبد العزيز البدران (154). دار لبنان للطباعة والنشر 1978.
(5) المواقف للإيجي (389).
(6) شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني تحقيق أحمـد حجـازي الـسقا (ص: 71)، مكتبة الكليات الأزهرية 1988.

- وقال أبو عبد الله بن بطة الحنبلي:

«قد أجمعت العلماء لا خلاف بينهم أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب، ولا نخرجه من الإسلام بمعصية، نرجو للمحسن ونخاف على المسيء»[1].

- وقال الطحاوي:

«ولا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله، ولا نقول لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله»[2].

هذه نماذج من نصوص العلماء كلها مجمع على حرمة تكفير المسلم المقترف للذنوب الكبائر ما دام لا يستحلها.

وعلى الرغم من إجماع أهل السنة على هذا، فإن الفكر التكفيري قد اختار موقفا مخالفا انتهى به إلى التكفير بالذنب فكانت تداعيات هذا الاختيار وخيمة على أرواح الناس وأمنهم وسلامتهم.

☑ التكفير تبعا لحكم الدار

يبدو أن جماعات التكفير المعاصرة لقد تبنت بسبب عدم تعمقها في مباحث العقيدة ما انتهى إليه المذهب الخارجي، فحكموا بتكفير تاركي الأعمال، وهم حينما اشترطوا العمل في صحة الإيمان قد أدرجوا ضمن مفهومه مفهوما خاصا بهم هو الانخراط في جماعتهم والالتزام بمنهجهم. يقول سالم البهنساوي: ومن أصولهم أيضا قاعدة: «لا إيمان بلا عمل» فيرون أن الإيمان قول وعمل، والعمل ليس هو

---

(1) شرح الإبانة على أصول السنة والديانة لابن بطة العكبري، تحقيق: د. رمضان نعسان معطي (292)، مكتبة العلوم المدينة المنورة 2002.

(2) شرح العقيدة الطحاوية لأبي العز الدمشقي تحقيق:د. عبد الله بن عبد المحسن التركي (2. 432) مؤسسة الرسالة 1987.

الصلاة وسائر العبادات، بل هو الانخراط في الجماعة والدعوة إلى الحاكمية، فيكفر من لم يفعل ذلك، أما من اتبع هذا المفهوم ثم ترك الصلاة أو الزكاة أو الحج أو ارتكب معصية فلا يخرج من الإيمان[1].

ولقد كشفت القراءات النقدية التي تناولت هذا الفكر عن انحرافه وبعده عن تمثيل موقف أهل السنة والجماعة من قضية الإيمان، ويمكن الاستئناس في هذا في ما كتبه أسامة إبراهيم وعاصم عبد المجيد في كتابهما حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين خصوصا في المبحث الذي أسمياه الرد على من يكفر عصاة المسلمين[2].

من بين كل الأسباب والدواعي التي استند إليها الفكر التكفيري في سحب وصف الإسلام عن الناس، يمكن اعتبار التكفير بسبب الإقامة في دار توصف بأنها دار حرب أخطر أنواع التكفير، لأنه حكم جماعي كاسح يعم كل المقيمين في بلد معين بصرف النظر عن درجات تدينهم ونفورهم من الكفر وتحفظهم من الوقوع في دواعيه.

لقد استند الفكر التكفيري إلى قراءات خاطئة ومجتزأة لما تحدث عنه الفقه الإسلامي وهو يتناول موضوع دار الإسلام ودار الحرب في معرض حديثه عن المجالات الترابية لسيادة الدولة الإسلامية.

لقد ركز كتاب الفريضة الغائبة الذي اعتبر الكتاب المؤسس لمنحى التكفير على قضية الإقامة في دار ليست دار إسلام. وقد طرح مؤلفه محمد عبد السلام فرج سؤالا في الموضوع ضمن مبحث عنونه بالدار التي نعيش فيها، خلص فيه إلى أن الدار التي يعيش فيها المسلمون ليست دار إسلام.

وقبل التعرض للموضوع فإنه لابد من إبداء ملحظين ضروريين يساعدان على استخلاص موقف من قضية حكم الدار.

---

(1) حكم وقضية تكفير المسلم، سالم البهنساوي (ص:39).

(2) حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين. أسامة إبراهيم وعاصم عبد المجيد (ص: 102).

أول الملحظين: يتمثل في أن تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام هو تقسيم لم يقصد به الفقه إلى استثناء بعض الناس من أن يكونوا معدودين في أفراد الأمة الإسلامية، بسبب وجودهم في دار يقال إنها ليست دار إسلام، لأن المراد منه هو مثل المراد من التقسيم الدولي المعاصر للعائلة الدولية إلى فريقين هما فريق المحاربين وهم المشتبكون بالحرب، وفريق غير المحاربين وهم باقي الدول المحايدة.

وقد اختيرت التسمية بدار الحرب اعتبارا للآثار التي تكون قد ترتبت عن الحرب بما فيها من أحكام التعاملات المالية والمعاهدات وحماية الأفراد والأموال وغيرها من الأحكام.

ومما يؤكد أن تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام لم يكن يستهدف إقصاء بعض المسلمين واستبعادهم عن مجموع الأمة الإسلامية كما يوظفه التكفيريون، أن ابن قيم الجوزية ساق في كتابه أحكام أهل الذمة نصوصا لفقهاء ذهبوا فيها إلى أن اللقيط إذا وجد في قرى الإسلام فهو مسلم، وإن وجد في قرى الشرك فهو كافر، لكن أشهب قال إن التقطه مسلم فهو مسلم. ولو وجده في قرية ليس فيها إلا الإثنان والثلاثة من المسلمين فهو مشرك ولا يتعرض له إلا إن التقطه مسلم فيجعله على دينه. وقال أشهب: حكمه في هذه أيضا الإسلام التقطه ذمي أو مسلم، لاحتمال أن يكون لمن فيها من المسلمين، كما أجعله حرا وإن كنت لا أعلم أحر هو أم عبد لاحتمال الحرية لأن الشرع رجح جانبها.

ورأى بعض الشافعية أن اللقيط إذا وجد في أرض تغلب عليها الكفر فإنه مسلم، لاحتمال أن يكون لمسلم يكتم إيمانه[1].

---

(1) أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية تحقيق صبحي الصالح (2. 518). دار العلم للملايين بيروت 1983.

إن الملاحظ على هذه الأحكام أنها تتمسك بكل الاحتمالات ولو كانت ضعيفة من أجل ضم الطفل إلى الأمة الإسلامية، وهذا نقيض ما يقوم به من يحرص على وسم جماهير المسلمين بالكفر لمجرد وجودهم في أوطان هم حكموا عليها بأنها ليست دار إسلام.

أما ثاني الملحظين: فهو ينصب على قصور التصنيف وعدم استيعابه حينما جعل العالم دار إسلام ودار كفر وأغفل بقية الفروع مما لا يسمح بتكوين صورة كاملة وصحيحة عن الموضوع.

إن الفقه الإسلامي يقسم العالم إلى عدة مناطق هي دار الإسلام ودار الحرب، ويتفرع عن دار الإسلام دار أخرى هي دار البغي. وهي جزء من دار الإسلام استبد بها مجموعة من المسلمين لهم شوكة فانفصلوا عن الجسم الأصل، وهي تشمل كل بلاد الإسلام التي استولى عليها انفصاليون بسبب قوتهم الذاتية أو بسبب استقوائهم على بلادهم بقوى أجنبية، وإلى جانب هذه الأنواع الثلاثة دار أخرى هي دار العهد وتسمى دار الموادعة ودار الصلح، وهي كل بلاد صالح المسلمون أهلها على نحو معين من التعامل قد يكون خراجا ولكنه بكل تأكيد ليس جزية، وقد يكون مجرد تبادل تجاري أو تعاون اقتصادي. فقد عقد عبد الله بن سعد صلحا مع أهل النوبة على قيام تبادل تجاري بينهما، وكتب معاوية بن أبي سفيان لأهل أرمينية عهدا أمنهم فيه على استقلالهم الداخلي.

وتعتبر دار العهد نوعا ثالثا إذ ليست دار إسلام ولا دار حرب[1]. ولعل هذا النوع من البلاد المرتبطة بمعاهدات دولية وإقليمية وثنائية هو الذي أصبح العالم المعاصر يتجه إليه منذ نهاية الحربين العالميتين وميلاد عصبة الأمم، وهيئة الأمم المتحدة، وما عقدته المجموعة الدولية من معاهدات تتناول حالات السلم والحرب.

---

(1) آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي (ص 175)، دار الفكر ط: 3. 1981.

☑ الموقف الفقهي من حكم دار الإقامة

حينما اعتمد اتجاه التكفير القول بتبعية الإيمان أو الكفر لحكم الدار استند إلى قول واحد وغيب بقية الأقوال، فأوهم بفعله ذلك أنه هو القول الوحيد والنهائي في الموضوع. ومن أجل الوصول إلى الحقيقة الفقهية كما هي يتعين استعراض الاتجاهات الفقهية في الموضوع.

◂ الاتجاه الأول:

وهو اتجاه يجعل معيار القول بحكم الدار هو وجود الحاكم المسلم الممثل للسلطة الحاكمة [1]. فإذا كان الحاكم كافرا اعتبر البلد بلد كفر، وإن كان مسلما اعتبر البلد بلد إسلام. يقول ابن حزم: إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها.

يبدو أن ربط حكم الدار بشخص الحاكم وبدينه لا ينضبط حاليا مع واقع الحكم في العالم، ومع انتشار مفهوم تداول السلطة الذي لا يستبعد أن يلي حكم بلد غير مسلم حاكم غير مسلم ثم يعقبه حاكم مسلم، أو يكون الحاكم غير مسلم وتكون غالبية المحكومين مسلمين، كما وقع ذلك مرارا في القارة الإفريقية.

ويمكن نقل هذا المفهوم وتركيزه على النظم السياسية والقوانين المطبقة والدساتير المعتمدة إن كانت تساعد على ممارسة التدين أم لا.

◂ الاتجاه الثاني:

وهو يجعل معيار القول بإسلامية الدار أن تظهر فيها أحكام الإسلام ويأمن الناس على دينهم، ذميين كانوا أو مسلمين، ودار الإسلام على ما يرى أبو حنيفة لا تصير دار كفر إلا بثلاثة شروط هي:

---

(1) الكليات لأبي البقاء الكفوي (451)، مؤسسة الرسالة 1982.

أن تكون أحكام الكفر ظاهرة فيها، وأن تكون متاخمة لبلاد الكفر متصلة بها لا يفصلها عن دار الإسلام دار أخرىٰ، وأن لا يأمن فيها مسلم ولا ذمي علىٰ دينه[1].

وبناء علىٰ هذا فإن دار الإسلام يمكن أن تكون بلدا كل سكانه أو أغلبهم مسلمون، أو بلدا غالبية أهله غير مسلمين، أو بلدا يحكمه غير المسلمين ما دام المسلمون والذميون فيه قادرين علىٰ إظهار أحكام دينهم[2].

وقد أزال الكاساني الكثير من الإشكال عن القضية حين قال: إن المقصود من إضافة الدار إلىٰ الإسلام والكفر ليس هو عين الكفر والإسلام، وإنما المقصود هو الأمن والخوف... والأحكام مبنية علىٰ الأمان والخوف لا علىٰ الإسلام والكفر[3].

وقد حذر الكاساني من الحكم بتحويل دار الإسلام إلىٰ دار كفر لمجرد الشبهة والظن وقال: فلا تصير دار إسلام بيقين دار كفر بالشك[4].

الاتجاه الثالث:

وهو اتجاه يجعل معيار إسلامية الدار ظهور أحكام الإسلام، وقال ابن قيم الجوزية: هو رأي جميع العلماء[5]. وعبر عن هذا أبو يوسف لما قال: إن دار الإسلام هي التي تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة وإن كان جل أهلها كفارا. وقال الكاساني: لا خلاف بين أصحابنا في أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها[6].

---

(1) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (9/ 51)، تحقيق علي المعوض دار لكتب العلمية بيروت. 1997، المبسوط للسرخسي (10/ 114)، دار المعرف بيروت 1989، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي د. وهبة الزحيلي (172).

(2) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي عبد القادر عودة (1/ 275)، دار الكتاب العربي بيروت.

(3) بدائع الصنائع (9/ 519).

(4) بدائع الصنائع (9/ 519).

(5) أحكام أهل لذمة لابن قيم الجوزية (1/ 366).

(6) بدائع الصنائع (9/ 519).

والمراد بظهور أحكام الإسلام أن يتمكن المسلمون من ممارستها بلا خوف ولا استتار، وأن تكون تلك الأحكام مما يعلن به عن انتماء المجتمع إلى الإسلام، يقول ابن يحيى المرتضى: دار الإسلام ما ظهرت فيها الشهادتان والصلاة ولم تظهر فيها خصلة كفرية ولو تأويلا، إلا بجوار أو بالذمة أو بالأمان من المسلمين[1].

واقتصار التعريف على اشتراط ظهور الشهادتين والصلاة وجعل ذلك من علامات إسلام المجتمع يجد سنده الشرعي في الفعل النبوي، إذ كان عليه السلام يأمر قواد سراياه في حالة الجهاد بالكف عن البلدة التي يسمعون فيها الآذان باعتبارها بلد إسلام.

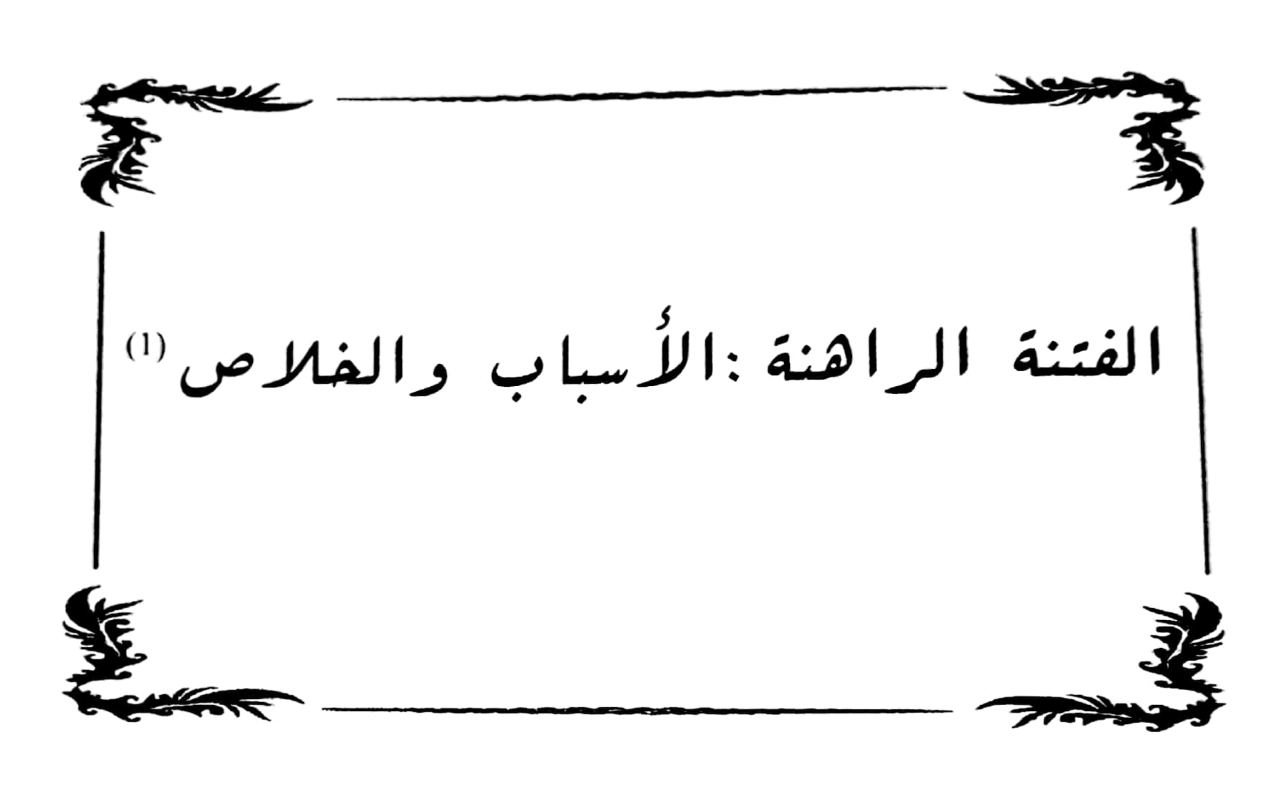
أخرج الترمذي وغيره في كتاب السير من جامعه أن رسول الله ﷺ كان إذا بعث جيشا أو سرية يقول لهم إذا رأيتم مسجدا وسمعتم مؤذنا فلا تقتلوا أحدا[2].

في أعقاب هذه المناقشة يجب التنبيه إلى ضرورة تحديد المفاهيم المتعلقة بحكم الدار كما يجب استحضار مفهوم دار المعاهدة والموادعة، لأن الحكم عليها بأنها دار حرب قد أضر بموقف المسلمين وبسلوكيات بعض المقيمين في ديار المهجر الذين توهموا أن الدار التي يعيشون فيها هي دار حرب يحل لهم أخذ أموال أهلها على أنها غنائم مباحة. وهذا محض تغليط لأن تسمية دار الحرب إنما هي في الواقع نتيجة من نتائج الحرب وأثر من آثارها، وهؤلاء المسلمون المهاجرون لم يدخلوا البلاد في أعقاب حرب شنوها، وانهزم فيها أهلها وإنما دخلوها بعهود ومواثيق واثقوا عليها أهل البلاد المستقبلة، والتزموا باحترام نظامها وبالحفاظ على أمنها، كما أن الغنائم في حالة الجهاد يوكل أمرها إلى الإمام، ليوزعها بعد التخميس ولا يأخذ منها المستحقون بمشيئتهم واختيارهم حتى لا يتحول الأمر إلى نهب وسلب، فمن أخذ منها قبل ذلك كان غالا.

---

(1) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د. محمود عبد المنعم (2/ 72)، دار الفضيلة لقارة.

(2) الجامع الصحيح للترمذي، كتاب السير، باب: ما جاء في الدعوة قبل القتال.وسنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين.



الفتنة الراهنة: الأسباب والخلاص[1]

(1) بحث قدم لمؤتمر المجلس الاستشاري الأعلى للتقريب بين المذاهب الإسلامية الذي عقدته المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم الثاقافية - إسيسكو- بتاريخ: 22-23- ماي 2007.

حين يلتقي أهل العلم والفكر في الظروف العادية من أجل بحث واقع الأمة، ومن أجل بناء تصورات متكاملة عن مستقبلها المرتقب، فإن ذلك اللقاء لا يكون إلا مفيدا ونافعا بما يتيحه من تشخيص للواقع ومن كشف عن كافة الاختلالات والأخطاء التي من شأنها أن تحول دون النهوض بتكاليف الشهود الحضاري ومتطلباته كما حدده الله للأمة سمة وجودية ووظيفة إنسانية تؤديها لغيرها من الأمم، وحين يلتقي العلماء والمفكرون في ظرف عصيب، وفي منعطف فكري وسلوكي خطير يشكل تحولا جذريا وانقطاعا كاملا عن مسار حضارة أمة شهد لها الخصم قبل الصديق أنها أتقنت فن إدارة الاختلاف مع الأبعدين الذين لا يشاطرونها الدين والعقيدة والتوجه في الحياة، فوسعتهم رفقا ورحمة في الظروف العادية، كما وسعتهم عدلا وتحملا في حالات التوتر والاحتكاك.

فإذا بأفراد من الأمة ينقلبون على مسارها بشكل مفاجئ وغير متوقع وعنيف أدى إلى الزج بها في احتراب داخلي، واقتتال بينيّ كان الإنسان المسلم فيه هو المنفذ، وهو الهدف والضحية في آن واحد، ليصير المشهد اليومي للأشلاء الممزقة المتطايرة وللدم المسفوح في وسائل الإعلام هو العنوان على انتماء المشهد إلى البلاد الإسلامية.

حين يلتقي العلماء في هذا الظرف الصاخب ويكون الداعي إلى اللقاء هو «المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة» التي تحتضن المسلمين على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم وتتبنى همومهم وآلامهم، وتستبطن طموحاتهم وآمالهم، فإن ذلك اللقاء لا يمكن أن يكون إلا مبادرة خيرة وبارقة أمل تعد باستعادة الوعي وباسترجاع الرشد.

إن خصوصية الظرف الذي نلتقي فيه، وحجم الانتظارات المعلقة على مثل هذا اللقاء هي التي يجب أن تعتبر محددا موضوعيا لأسلوب التعاطي مع قضية الفتنة التي عصفت بجهات من كيان الأمة الإسلامية، وهو أسلوب يتعين أن يركز على ما هو عملي وواقعي وتقريبي تأليفي، دونما حاجة إلى إطالة الوقوف عند تشخيص

تفاصيل الواقع المؤلم الذي تعيشه الأمة، إلا بقدر ما يكون ذلك التوقف معينا على قراءة الأحداث واستجلائها باعتماد قراءة شرعية واعية وقادرة على التغلغل في عمق المشكلة في أفق الوصول إلى توصيف كيفية الخروج من الأزمة، وعلى تحديد كل الشروط الثقافية والدينية الكفيلة بتحقيق العافية للأمة، بعيدا عن منطق المؤاخذة والعتاب وإلقاء التهم، وعن تقليب المواجع ونكء الجروح.

إن بالإمكان أن نقول في تقويم المرحلة إجمالا، إن ما وقع فيها من تورط بعض أفراد الأمة في فتنة عمياء، تدع الحليم حيران، سفكت فيها دماء بريئة طاهرة حتى سالت شلالات متدفقة وأنهارا مترعة، إن ذلك لم يكن إلا حصادا مرا لزرع سيئ لم تكن الاستهانة به والذهول عن نتائجه أو الإغضاء عنه ليُنقد منه، لأن الحذر يؤتى من مأمنه، ولأن لحظة الترويع تختار لنفسها أكثر فترات الأمن والاطمئنان والغفلة والنسيان على نحو ما يشير إليه قول الشاعر:

يا نائم الليل مسرورا بأوله إن الحوادث قد يطرقن أسحارا

تماما كما ينبجس الدم النازف من الجسم من أوهى الأنسجة وأضعفها.

إنه بالاستناد إلى طبيعة تكون الظواهر السلوكية المجتمعية وتطورها يمكن أن نقول: إن الخلل قد بدأ في حياتنا المعنوية مبكرا، وقد ساعد إهماله والاستخفاف به على أن يأخذ فسحة ضرورية من الزمن ليتمدد خلالها في جميع أوصال حياتنا وفراغاتها، فامتزج بالفكر وبالتصور وبالشعور ثم بالممارسة والسلوك، ثم أعلن عن نفسه أخيرا ظاهرة دموية مروعة.

إن أنفع ما يمكن أن ينتهي إليه هذا اللقاء هو أن يسعى إلى أن يساعد على تجاوز الأزمة ويشخص بدقة أسباب الخلل ويحدد طرق تفاديها.

والأسباب فيما أرى كثيرة ومتعددة، ومن المؤمل أن تتظافر مداخلات السادة العلماء في هذا اللقاء على تجلية الكثير منها. وحسبي أن أشير في هذا العرض إلى ثلاثة منها أعتقد أنها عناوين كبرى تنضوي تحتها عناوين جزئية إذا ما رمنا التفصيل، ويمكن عرض هذه الأسباب التي هي:

1. سوء تقدير أهمية الدين في حياة الأفراد، وفي صياغة المجتمعات، وفي تثبيت منظومة القيم.
2. شغور مواقع التوجيه من الكفاءات العلمية الممثلة للنموذج المؤثر.
3. غياب ثقافة إسلامية عميقة قادرة على التأصيل الشرعي للسلوك، وعلى تنزيل الأحكام على الواقع.

1) أما عن العامل الأول المتمثل في سوء تقدير أهمية الدين في حياة الأفراد وفي تشكيل المجتمعات وفي تثبيت منظومة القيم، فإن الاستخفاف بأهمية الدين قد نشأ عن نوع التكوين العلمي الذي تلقته بعض نخبنا الثقافية والسياسية التي أقنعتها مناهج التحليل المادي بأن الدين ليس أكثر من ظاهرة تاريخية عابرة رافقت مرحلة اتسمت بجهل الإنسان بقوى الطبيعة وبعجزه عن تفسير مظاهرها، من غير أن يكون الدين في ذاته ضرورة بشرية أو نزوعا فطريا في الإنسان، وقد أمعنت تلك المناهج في التضليل، حين استدعت لتأييد مشروعها التجربة الغربية في إقصاء الدين، وفي فك الارتباط بالكنيسة وقدمتها على أنها النموذج الذي يمثل حتمية تاريخية وقانونا صارما، يحكم كل عملية للخروج من التخلف بصرف النظر عن الظروف التاريخية، وعن خصوصيات المجتمعات الأخرى وعلاقات أديانها غير الودية مع عالم المعرفة.

إن الرؤية المادية المغلوطة للدين ولحركة التاريخ، هي التي أوحت إلى من استهوتهم ووقعوا في إسارها وسبحوا في مداراتها بأن التطور المنشود مرتهن بانحسار الدين جزئيا ثم كليا عن كل الجوانب المؤثرة من الحياة، وتحت تأثير هذا الاقتناع،

توجهت هذه الفئة إلى تحجيم حضور الدين في كل ما أشرفت على إعداده من برامج تعليمية وتثقيفية وإعلامية واجتماعية.

وقد رأت هذه الفئة أن التغييب المنهج للدين، هو وأد بطيء له، يتم على المدى المتوسط والبعيد، وغاب عن إدراكها المعطى العلمي الأنتروبولوجي الذي أصبح يعلن جهارا بأن كل تغييب للدين هو عمل لا معرفي لا يؤدي إلا إلى مزيد تعطش إلى الدين ولو في صور شائهة ومغلوطة.

لقد حدث المحذور في دنيا المسلمين، إذ أفضى تفريغ كثير من جوانب الحياة من الدين إلى نتائج سلبية ووخيمة، تجلت في بروز مظهرين كبيرين متناقضين مظهريا وإن كانا متفقين غاية وأثرا، اولهما مظهر التفريط في الدين والتعالي عليه واستباحة مقدساته، ومظهر مناقض هو مظهر التشدد والتطرف القائم على خواء معرفي وجهل كبير بحقائق الدين، وبطرق تأسيس الأحكام الفقهية المستمدة من مصادرها الشرعية.

إن سوء تقدير أهمية الدين، قد دفع إلى إهمال التأسيس العلمي للتدين ففتح الأمة على المجهول وسمح بإنتاج خطاب ديني غير منضبط بضوابطه الشرعية يصوغه أناس فاقدو الأهلية العلمية، ويقبل عليه أناس آخرون قد يستهويهم منه جانبه العاطفي الملتهب أكثر مما يستهويهم منه قوة حجته ودليله، وصحة انبثاقه عن مصادر التشريع المعتمدة. وحين يعدم الناس ما تدعو إليه ضروراتهم فلا غرابة في أن يقبلوا بالموجود ولا يبالوا، ألا يكون هو الجيد المنشود، وقديما قال الشاعر:

ولكن البلاد إذا اقشعرت ... وصوح نبتها رُعيَ الهشيم

2) شغور مواقع التوجيه من الكفاءات العلمية الممثلة للنموذج.

لما كان اهتمام المجتمعات الإسلامية بالتدين على النحو الذي أسلفت الحديث عنه، فقد كان طبيعيا بل ومتوقعا أن ينعكس ذلك على حجم حضور العلماء في

المجتمعات وعلى إسهامهم في صياغة متوازنة تعصم من الوقوع في الأزمات والانحرافات التي وقعت فيها.

ذلك بان وجود العالم في بيئته ومحيطه لم يكن وجودا صوريا هامشيا، ولا كان وجودا تكميليا تأثيثيا، وإنما كان على الدوام وجودا مركزيا فاعلا، فكان العالم يمثل في الأمة قوة ضابطة لحركة المجتمع وفق هدي الشريعة، فكان بمثابة المرصد المتولي لتخليق الحياة وتسديد مسارها عند استشعار إشرافها على الانحراف.

كما كان العالم يمثل قوة قادرة على توثيق العلاقات والصلات الاجتماعية التراحمية بما يدعو إليه من التزام خصال التعاون والتآزر ونبذ كل الممارسات والتصرفات المفضية إلى تفكيك وحدة المجتمع.

لقد مثل العالم في الأمة عقلها المفكر، وضميرها اليقظ المحافظ على القيم، ووجدانها المفعم بأحاسيس الخير والرحمة، وحظي بثقة الأمة واحترامها ورجعت إليه في كل ما أهمها من أمور الدين والدنيا، ووثقت صلتها به ونزلت عند قوله ورضيت بحكومته وتدخله، وانصرفت عن كل الجواذب والصوارف والقواطع التي كان بالإمكان أن تستلفت إليها الأنظار، فتتعدد بذلك مصادر التوجيه ومراكز إنتاج الخطاب، فتختلف الكلمة وتتشرذم الأمة.

لقد كان حديث رسول الله ﷺ هو الكاشف الأول عن أهمية حضور العلماء في المجتمع، وعن ماتي الخلل من فقدانهم، لما قال ﷺ، كما في الحديث الذي أخرجه البخاري من حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبضه بقض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا» (صحيح البخاري، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم).

وقد علق الإمـام الشاطبي علىٰ هذا الحديث تعليقا لطيفا جميلا قال فيه: «إن الأمة لا تؤتىٰ من قبل علمـائها».

وقد كان من لطف الله بهذه الأمة ومن مشيئة الخير بها وإرداة بقائها أنه سبحانه لا يخلي العصر من قائم لله بالحجة، وليس من قائم لله بالحجة غير العلمـاء.

ومن التنصيصات النبوية علىٰ ربط كل الاختلالات والتشوهات المجتمعيـة بفشو الجهل وغياب العلمـاء أنه ﷺ طالما تحدث عن انتشار الجهل ورفع العلـم في سياق حديثه عن أشراط الساعة، وهو جهل يرافقه كثرة الهرج الذي هو القتل، لأن الإقدام علىٰ القتل وإزهاق الأرواح هو قمة السلوك المعبر عن الجهل الكلي بأحكـام الشريعة في موضوع الدمـاء وفي حرمـات المسلمين.

لقد تفطن غير واحد من العلمـاء إلىٰ خطورة احتلال غـير العلمـــاء محـل العلمــاء إمـا في محاولة يائسة لـسد الفـراغ، أو مـن أجـل الاسـتفادة مـن الوضـع الاعتبـاري والشفوف الاجتمـاعي الذي يسبغه العلم علىٰ المنتسب إليه، وقد شوهد أحدهم وهو يبكي فقيل له مـا يبكيك! فقال: اليوم سئل من لا يعلم.

فإذا كان من يعلم يتورع عن أن يجيـب فيمـــا لا يعلـم، ويستحـضر دومـــا وصية مـالك وهو يدعو العالم إلىٰ أن يـورث جلساءه قـول لا أدري، فـإن مـن لا يعلـم لا يمتلك هذا الحس، ولا يقْدُر الموقف قدره، ولا يدرك خطورة الإفتاء بغير علم، ومـن ثم لا يتحرج من أن يصدر فتـاوىٰ لا خطـام لهـا ولا زمـــام، ولا تتقيـد بأصـل مـن الشريعة معروف، ولا تنْبَني علىٰ قـراءة تقابليـة للنـصوص، فمـن ثـم يكثـر شـذوذه وإغرابه، ويوبق الأمة في فتاوىٰ الدمـاء والأنفس فتحل بها الكارثة.

إن المتابعة الجيدة تفيد أن جميع الذين أفتوا فتاوىٰ دموية كانت لهـا الآثـار الوخيمـة علىٰ الحياة لم يكونوا من العلمـاء الأثبات الذين تثفنوا أمـام العلمـاء وأخـذوا العلـم عنهم، وإنمـا كانوا أشخاصا اغتنموا الفراغ فتـصدوا للإفتـاء وغـرهم أن غـير أهـل

العلم تحلقوا حولهم وارتضوا أقوالهم فمنحوا فتاواهم قوة هي قوة الولاء والانحياز، لا قوة الحجة والدليل.

إن دراسة التاريخ الاجتماعي وتاريخ الفتن والحروب على الخصوص ترشد إلى أن الصغار في نفوسهم وفي معناهم هم الذين يسارعون إلى دق طبول الحرب وإلى إيقاد الحروب وتأجيجها، ولأنهم صغار في مداركهم وهممهم فإنهم يستجيبون لكل نزغات نفوسهم، ولكل إيحاءات خصوم أمتهم ولا يَقْدرون دعواتهم قدرها، ولا يبالون بنتائجها وهم في الغالب ظانون أنهم بمنأى عن ويلاتها وكوارثها، لأن أكثر الناس دعوة إلى الحرب هم أقلهم حياء من الفرار منها كما يقال.

وبمثل هذه السلوكات التي تبدأ هينة تصاب الأمة في وجودها وسلامتها، وقد قال الشاعر:

كل الحوادث مبداها من النظر ومعظم النار من مستصغر الشرر

إن هؤلاء الذين اقتعدوا مقاعد التوجيه قد يقرؤون لكنهم يسيؤون القراءة، وقد يعودون إلى التراث، لكن عيونهم لا تقع إلا على كل بذرة شقاق وخلاف سبق أن فرقت الكلمة واكتوت الأمة بنارها، فيختارونها ويعيدونها إلى الوجود ويتمحورون حولها، ويعلون من شانها إلى أن تصير لديهم جوهر الدين وثابتا من ثوابته ويؤسسون على ذلك مواقف متشنجة، ويحرضون أفراد الأمة تحريضا يرون أنهم يؤدون به جهادا مقدسا.

إن الأكيد أن الفتنة التي وقعت فيها الأمة لم تنشأ عن اختلاف في قضايا جوهرية من المعتقد، او عن تفكير في قضايا مصيرية، أو في سبل خلاص أمة مازومة، وإنما هي فتنة نشأت في مناخ الجهل والتعصب لقضايا تاريخية هامشية حدثت للناس بعد فترات بعيدة في الزمن عن فترة اكتمال الوحي ومن نهاية عصر النبوة، فكان ذلك الاختلاف إفرازا من إفرازات التاريخ، واجتهادا بشريا أصبح متجاوزا، وهو اجتهاد

لا يمكن رفعه بحال لجعله من جوهر الدين ومن حقيقته، حتى يكون المدافع عنه شهيدا، والمناضل من أجله محقاً ومدافعا عن جوهر الدين.

3) غياب ثقافة إسلامية عميقة قادرة على التأصيل الشرعي للسلوك، وعلى تنزيل الأحكام على الواقع.

مما لا شك فيه أن أنواع السلوك الفردي والجماعي هي نتاج نوعية الثقافة المجتمعية السائدة؛ فبقدر ما تكون المضامين الثقافية متحضرة ومتسامحة، تتوفر في المجتمع قدرة فائقة على امتصاص الاختلاف وعلى استيعاب المخالفين، وبقدر ما يكون المضمون الثقافي ضيق الأفق حسير الرؤية متشبعا بفكرة المؤامرة تكون السلوكات متشنجة وصدامية.

وقد ظلت المجتمعات الإسلامية في فترات وعيها الحضاري على مستوى ثقافي تواصلي رفيع وشيق جعل غير المسلمين ينجذبون إلى نموذجه، ويختارون العيش في فضائه، فسمح لهم ذلك بترقية ملكاتهم ومواهبهم ومداركهم، فكان من غير المسلمين في دار الإسلام تراجمة وأطباء وصيادلة وأدباء وفلاسفة وغيرهم.

وقد كان المسلمون قادرين على نسج علاقات تراحمية أوثق فيما بينهم بموجب الترشيد الإلهي الذي وصف المسلمين بأنهم رحماء بينهم، ولم يكن التراحم مجرد شعار، وإنما كان أصلا تفرعت عنه أحكام فقهية ضابطة للفعل الاجتماعي المحقق للرحمة.

وقد مرت الأمة - بعد الصفاء - بمراحل من الاكفهرار والخصومة لدواع كثيرة، أهمها تدني المستوى المعرفي، وتدخل الأغيار في رسم العلاقات بين المسلمين، وانخفاض درجة الإحساس بخطورة الأفكار التفككية التي قذفت بها الغنوصية والوثنية والشعوبية وكل التيارات الناقمة على الإسلام.

وقد دب الاختلاف إلى صفوف المسلمين وتمزقت وحدتهم الفكرية بفعل التحيز السياسي وإن تبدى في مسوح دينية وفي صورة دفاع عن قضايا إسلامية.

وفي خضم هذه المرحلة الحرجة ظل علماء الأمة متيقظين محذرين من إذكاء شرارة الاختلاف الذي قدم نفسه للناس على أنه خلاف فكري وثقافي ليستقطب أكبر عدد، لكنه سرعان ما استحال خلافا سياسيا. تشظت به وحدة الأمة خدمة لمشاريع لا تعدل في مجموعها ما أضاعته الأمة من وحدتها وسلامتها.

لقد أثر عن بعض علماء السلف تحذيرهم الشديد من الاشتغال بخلافات الفرق ومن إظهارها للمجتمع، على نحو ما يؤثر عن الإمام أحمد أنه عتب على الحارث بن أسد أنه اشتغل بمناقضة آراء الفرق بالرد عليها، لأن ذلك الاشتغال قد عرف بها ونبه إليها وفتح العيون عليها.

تبعا لهذا التوجيه فقد ظلت مقولات كثير من الفرق والطوائف حبيسة كتب متخصصة، هي كتب تاريخ الفرق وكتب المناظرات والجدل، ومادتها لا تشكل جزءا من الثقافة العامة التي تؤطر ذهنية المجتمع.

لقد أتقنت الأمة الإسلامية فن إدارة الاختلاف وأوجدت لنفسها مساحات كبيرة للالتقاء والتعاون، فتعايشت الطوائف متسالمة في الغالب، ومحافظة على آرائها وتصوراتها.

إن الواقع الثقافي للأمة يثبت أن الناس كانوا يقرؤون لكثير من العلماء والأدباء المنتمين إلى طوائف كثيرة من غير أن يلقوا للانتماء بالا أو يولوه أهمية.

وقد حفظ الناس أشعارا الشعراء الشيعة وتغنوا بها من مثل أشعار الكميت الأسدي ودعبل الخزاعي، وكثير عزة، والشريف الرضي وغيرهم، وتغنى الناس بأشعار الشعراء الخوارج من أمثال قطري بن الفجاءة، وعمران بن حطان، وعيسى ابن فاتك، والطرماح بن حكيم، وغيرهم...

وفي كتب العلم تتردد روايات أفراد من الطوائف المامونين على الرواية والمعروفين بعدم توظيف مروياتهم لخدمة مذاهبهم، وقد تتلمذ المسلمون على علم أبي الأسود

الدؤلي وهو شيعي، وقرأ الناس كتب ابن جني والجاحظ وكتب الزمخشري وغيرها من مصادر المعرفة وأصحابها منسوبون إلى الاعتزال أو التشيع.

ولم تعش الأمة حالات الاحتكاك والصدام إلا لمراحل معينة عجزت فيها عن تطويق الاختلاف ومغالبته، فعاشت آثارا سيئة لاصطدام الفرق، فتوقفت عن الابتكار والإضافة إلى حصيلة إنجازاتها في المعرفة والحضارة.

إننا اليوم نلاحظ وجود توجه يدعو إلى ابتعاث كل الأفكار التي سببت الخصومة وعمقت الهوة بين المسلمين. وبروز هذا الاتجاه في هذه المرحلة من حياة الأمة ليس حدثا عفويا عارضا، وإنما هو نتيجة لدأب حثيث متواصل، وجهد كبير متلاحق بذلته جهات من خارج الدائرة الإسلامية، انتهت به إلى تشكيل ثقافة الكراهية البينية والخصومة الداخلية لتحقيق مبدئها في الصراع القائم على نظرية الحرب بصفر من الخسائر، وبإعمال قاعدة يقطع الشجرة فرع منها.

ولمواجهة هذا الواقع المأزوم وللقيام برسالة العلماء، فإنه يتعين تبني مشروع يقوم على إبراز كل مساحات الالتقاء بين المسلمين، وهي مساحات شاسعة تشمل مساحة وحدة العقيدة والكتاب والنبوة والقيم والمصير ووقوع الجميع في دائرة استهداف واحدة.

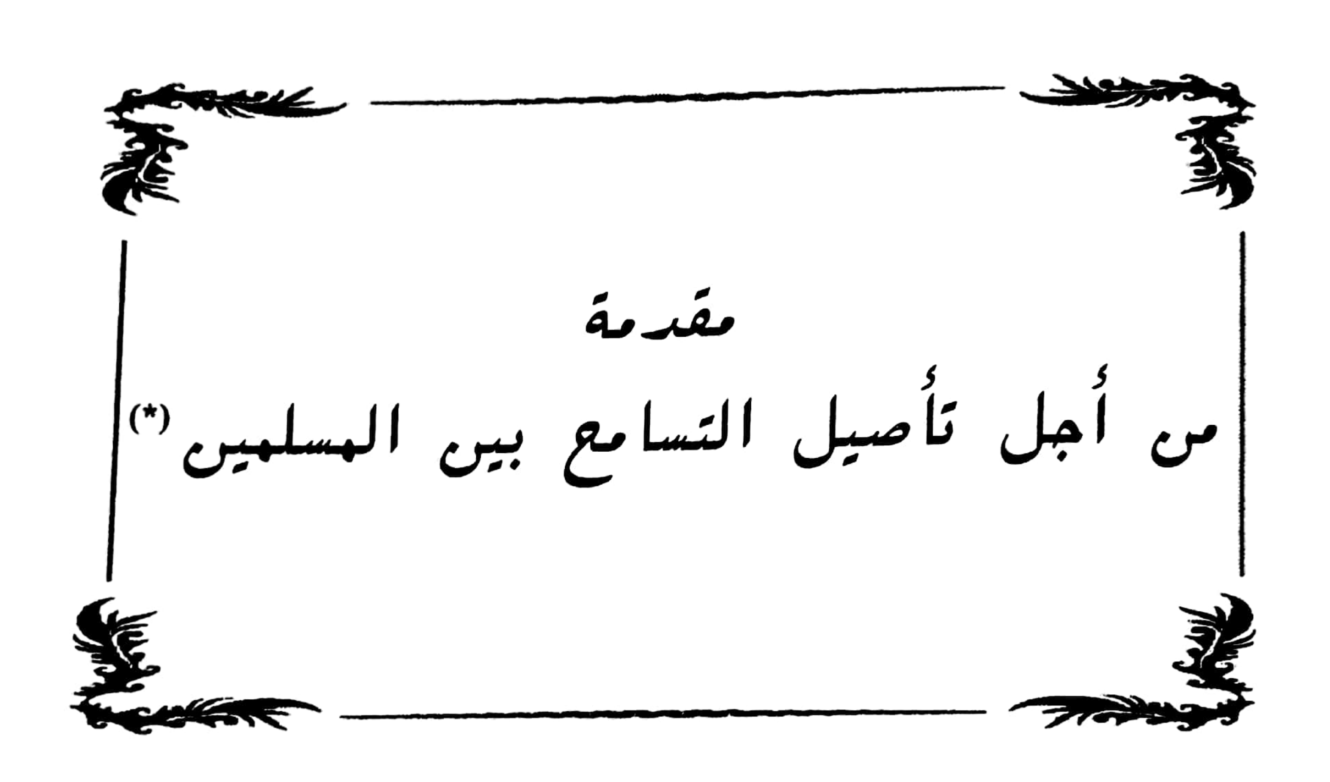
ويكفينا من هذا كله أن نعلم الناس أن كثيرا من الصحابة عاشوا وماتوا ولم يشغلوا عقولهم بأي شيء مما اختلفت فيه الأمة لاحقا، وبما أفرزته التطورات السياسية من مقولات وآراء.

إن المطلوب: تقوية الاتجاه التوحيدي للأمة بتأصيل التسامح فكرا وتصورا، ليتحقق عملا وإنجازا. ومن أجل بناء هذه الأرضية الفكرية التسامحية، فإنه يتعين تجميع كل القواعد والنظريات ذات الصلة ومنها:

- قاعدة مشروعية الاختلاف في غير المعتقد، ومجالات ما يصح فيه وما لا يصح.

- ومنها قاعدة التصويب الاجتهادي التي يقرر فيها الأصوليون أن على المجتهد أن يبذل الوسع في طلب الحقيقة، وأنه ليس مطلوبا منه إصابة حقيقة بعينها في كل ما لم ينصب الله عليه آية أو شاهدا. وان المجتهد في جميع الأحوال مصيب بحسب الوسع البشري، كما يقول بذلك أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الباقلاني، ومحمد بن الحسن، وأبو يوسف صاحبا أبي حنيفة وابن سريج.
- ومنها قاعدة القول بالأشبه، وهي قاعدة ترجح أحد الاجتهادين وتجعله الأشبه بالصواب والأقرب إليه.
- ومنها قاعدة تكافؤ الأدلة التي أوحت لأهل العلم بأن يكون لهم أكثر من قول في الموضوع الواحد.
- ومنها قاعدة مراعاة الخلاف التي هي عبارة عن التفات إلى لازم دليل المخالف، وهذا اعتداد به واحترام لرأيه.
- ومنها قاعدة الخروج من الخلاف وتطويقه عن طريق الجمع بين الأقوال واحترامها.

هذه القواعد ونظائرها يمكن أن تشكل منها مادة علمية وتخصص دراسي بجميع مؤسساتنا التعلمية، لنؤسس به قاعدة علمية يرتكز عليها مشروعنا التوحيدي المرتقب.



مقدمة

من أجل تأصيل التسامح بين المسلمين (*)

* نشر المقال بمجلة التسامح العدد (7/ 2004) (ص: 226)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية سلطنة عمـان.

إن المتأمل في الواقع الفكري للأمة الإسلامية لا بد أن يلحظ ما يستلفت الأنظار من نزوع كثير من قيادات التوجيه الديني إلى تأصيل الخلاف، وإلى الإلحاح على إبراز سمات التميز والتفرد بين جماعات الأمة الفكرية ومذاهبها العقدية والفقهية عوض التماس القواسم المشتركة التي يتم على أساسها الاتفاق والتلاقي.

ومكمن الداء في هذا النزوع أنه يرسخ فينا منطق الفرقة والتشرذم، ويعظم الجفوة بين الفئات، ويسخر الطاقات والجهود في غير المجالات التي يجب أن تسخر فيها ليتم انتشال الأمة من وهدتها وإحلالها الموقع الذي يهيؤها للتصدي لما يراد بها من اجتثاث واستئصال.

لقد أصبحت الأمة الإسلامية قطاعات متعددة وجزئيات متناثرة تفقد مقومات التناسق والتكافل، لأن الفكر الذي يرتاد لها الآفاق يحرص على التفرد بدل أن يتسامى إلى استشراف اللحظة التي تنصهر فيها الفئات في مفهوم الأمة الواحدة الناهضة بفريضة القوامة على الناس بما أوتيت من هدى ونور.

وهكذا أصبحت الأمة مجموعة متقابلات وثنائيات عديدة الفقرات، إذ فيها سلف في مقابلهم خلف، وأهل سنة وجماعة في مقابلهم أهل قبلة فقط، وأهل رأي في مقابلهم أهل أثر، وأهل شريعة في مقابلهم أهل حقيقة، أو أهل ظاهر في مقابلهم أهل باطن، ومتمذهبون في مقابلهم متحللون من المذاهب، إلى ما هنالك من التقابلات التي لا يقوم وجودها إلا على أساس التناقض والخلاف الذي لا يؤذن بالتلاقي إلا كما تلتقي الأضداد والمتناقضات.

والخطر في هذه التقابلات لا يكمن في الاختلاف في حد ذاته، وإنما يكمن في إفراز هذا الاختلاف لروح التشرذم والتشتت ما دام أكثر الدعاة يعجزون عن مد جسور التلاقي والتواصل بينهم، وما داموا يتعصبون ويتشددون في تمسكهم بما انتهى إليه اجتهادهم، وما داموا يرون أن ما عندهم هو الحق الذي لا خلاف فيه، وأن ما عند

مخالفيهم هو الباطل الذي لا خلاف فيه، وعلىٰ أساسه يرسمون لأنفسهم مواقع جديدة للعمل تستنزف جهدهم وطاقتهم، إذ يتصورون أن مخالفهم ضال أو جاهل يجب أن يكون موضوع دعوتهم وإرشادهم، فيجعلون الوكد من عملهم زحزحته عما هو عليه من رأي وإقناعه برأي آخر هو أيضا وليد اجتهاد، ونتيجة نظر في الأدلة الشرعية.

وحين نستهدف تجاوز هذه الأزمة لنصل إلىٰ بث روح التسامح والتسامي علىٰ كل الخلافات، فإنني أعتقد أن الموضوع لا يجدي فيه مجرد إسداء نصح أو إزجاء موعظة أو تدبيج مقالة، وإنما يتعين أن نعود به إلىٰ تلك القواعد والأسس العلمية التي أثلها في موروثنا الثقافي علماؤنا القدماء وهم يؤصلون ثقافة التسامح، فنميط عن تلك الأصول والقواعد السجف والأستار التي ألقتها عليها سنوات التخلف والانحطاط التي مرت بها الأمة، ونعيدها إلىٰ الوعي ونبالغ في ترسيخها وتعميمها علىٰ كل العاملين في الحقل الإسلامي لتثمر بعد ذلك تسامحا مؤصلا عن علم وبصيرة.

لذا فقد عمدت إلىٰ إدارة هذا الإسهام علىٰ إبراز بعض الأصول الفكرية الكفيلة بتأصيل التسامح بما توحي به من اعتبار المخالف محقا أو معذورا علىٰ الأقل في بعض ما انتهىٰ إليه اجتهاده ليطرح المسلمون أسلوب التشنج والخصومة والقطيعة.

وسوف أحصر هذه الأصول فيما يلي:

- الأصل الأول: مشروعية الخلاف وأثرها في تقبل الرأي المخالف.
- الأصل الثاني: نظرية التصويب الاجتهادي، وأثرها في إيجاد نظرية للمعرفة متسامحة.
- الأصل الثالث: القول بالأشبه وأثره في الجمع بين الحقيقة والتسامح.
- الأصل الرابع: نظرية تكافؤ الأدلة، وانتهاؤها إلىٰ الاعتذار عن الخلاف.
- الأصل الخامس: أصل مراعاة الخلاف، وأثرها في التقريب بين آراء المسلمين.
- الأصل السادس: قاعدة الخروج من الخلاف، وأثرها في تطويق نزعة التشتت.

☑ الأصل الأول: مشروعية الاختلاف

اقتضت مشيئة الله أن يخلق الناس مختلفين متباينين في قدراتهم الفكرية وفي أمزجتهم وأذواقهم، فتختلف تبعا لذلك أنظارهم وفهومهم. ويعطي هذا الاختلاف والتنوع للحياة مظهر التجدد، ويبعدها عن التكرار والرتابة، ويمكن من تنويع الإنتاج الإنساني، ومن تكثير الصور الفكرية للموضوع الواحد، ومن تعديد الحلول الممكنة للشكل الواحد.

ويظل هذا الاختلاف المنتج للتنوع إيجابيا ومفيدا ما دام نابعا عن تلك الفروق الفطرية وعن التباين الموضوعي في البحث عن الحق.

لكن الاختلاف يصير ضارا ومدمرا حين يكون الباعث عليه جملة أسباب ذاتية لا تعود إلى طبيعة الدلالات المرشدة إلى الحق ولا إلى الاعتصام بذلك الحق، وهذا هو الاختلاف الذي شقيت به الإنسانية وأدت من أجله باهظ الأثمان.

والمسلمون، وهم الأمة التي شرع الله لها التوحد ونبذ الفرقة ضرورة هم أولى الناس بأن يتقنوا ويجيدوا فن الاتفاق والاختلاف، ويعرفوا المجالات التي يتعين أن يكونوا فيها نمطا واحدا لا موضع فيه للاختلاف، والمجالات التي يجوز لهم أن يختلفوا فيها اختلافا يغني رصيدهم المعرفي، ويعطي إمكانات شتى وحلولا كثيرة للمعضلات التي تواجههم.

لقد كان علماؤنا على وعي كامل وبصيرة تامة بفقه الاختلاف فلذلك أجروا عليه الأحكام الشرعية تبعا لما يؤدي إليه من نفع أو ضرر، وهكذا فقد قسموا الاختلاف إلى ثلاثة أنواع:

- نوع مذموم، غير جائز، وهو الاختلاف الواقع في أصول الدين وفي قطعياته وثوابته.

- نوع محمود بل هو واجب، وهو مخالفة المؤمن للمبتدعة المحدثين الذين لا يمكن مطاوعتهم، وهم يسعون إلى إفساد الدين وتحريفه بما يحدثون فيه من البدع والضلالات.

- نوع جائز، وهو الذي يقع للمجتهدين وهم يستنبطون من الأدلة الظنية دلالة وثبوتا، مع ما تمنحه من احتمالات كثيرة.

ومستند القول بمشروعية الخلاف الجائز هو إشارات القرآن الكريم، وإيحاءات السنة النبوية الشريفة بجواز ذلك. فالقرآن الكريم قد ضرب مثال الحق الذي تختلف فيه أنظار أهل الحق بمثال داود وسليمان حين حكما في قضية الحرث الذي نفشت فيه غنم القوم ورعت فيه ليلا فأفسدته، فقضى داود بأن يقتطع صاحب الزرع من الغنم بقدر ما يعوض به ما أصابه من ضرر، وقضى سليمان بأن يمسك صاحب الزرع الغنم ويستفيد منها إلى أن يصلح صاحب الغنم الزرع، فترد عليه أغنامه من غير أن ينقص عددها، وعقب الله على الحادث فقال: «ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما»[1]. فشهد لسليمان بالفهم وشهد لهما بالعلم رغم اختلافهما في النازلة[2].

وشاهد مشروعية الخلاف من السنة اختلاف الصحابة في فهم أمره ﷺ ألا يصلوا العصر إلا ببني قريظة، فقد اختلفوا في التمسك بمنطوقه أو العمل بمفهومه، فصلى بعضهم بالطريق حين أيقنوا أنهم لا يدركون العصر ببني قريظة، وأخر بعضهم الصلاة إلى أن صلوا حيث أمرهم النبي ﷺ تمسكا بظاهر أمره، وأقر النبي ﷺ الجميع على اجتهادهم. ومثل هذا الاختلاف المشروع لا يثمر إلا تنوعا في الآراء وثراء فكريا يكمل الفكر ويطوره، لأن قصة العلم إن هي في الحقيقة إلا قصة مخالفة عالم لآخر، فينشأ عن ذلك الخلاف إنتاج جديد.

---

(1) سورة الأنبياء، الآية 78.

(2) الجامع لأحكام القرآن الكريم للقرطبي،(5/ 4347) ، دار الشعب.

وعلى الإجمال فاختلاف الصحابة في قضايا فقهية عديدة أمر معروف اعتنت به معظم كتب تاريخ التشريع الإسلامي[1].

ولقد ذهب بعض العلماء بعيدا حين انتهوا إلى أن هذا الاختلاف العلمي هو الذي من أجله كان خلق الإنسان ليطور معارفه، وليعمر هذه الأرض، استفادة من قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾[2] فقد اختلف في مرجع اسم الإشارة (ذلك)، فرأى بعضهم أنه عائد على الاختلاف على نحو ما أورده ابن السيد البطليوسي في كتابه: الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم[3].

والاختلاف الذي يسمح به الإسلام هو النتيجة الطبيعية والمنطقية لمشروعية الاجتهاد، لأن من المستحيل القبول بالاجتهاد دون القبول بآثاره التي من جملتها اختلاف أنظار المجتهدين.

وهذا الاختلاف المشروع الذي لا تبعث عليه عصبية للباطل، ولا مجرد إرادة للتميز، تدفع إليه موجبات، بعضها يعود إلى الرواية وبعضها يعود إلى الدراية، وقد حصرها ابن السيد في ثماني موجبات، هي: اشتراك الألفاظ في المعاني، والحقيقة والمجاز، والإفراد والتركيب، والخصوص والعموم، والرواية والنقل، والاجتهاد فيما لا نص فيه، والناسخ والمنسوخ، والإباحة والتوسع[4].

وردها ولي الله الدهلوي إلى أسباب مشابهة.

---

(1) ينظر على سبيل المثال الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد الحجوي الثعالبي (1/ 230)، دار المكتبة العلمية المدينة المنورة 1396.

(2) سورة هود، الآية 118.

(3) الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، ابن السيد البطليوسي (ص:26)، تحقيق: د. محمد رضوان الداية دار الفكر 1983.

(4) الانصاف لابن السيد (ص 33).

وكل تلك الاختلافات الناشئة عن اختلاف طرائق البحث والنظر تعود إلىٰ التوسعة علىٰ العباد، بتعديد الأقوال، وهو الأمر الذي جعل القاسم بن محمد يقول: «لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم، إلا رأىٰ أنه في سعة وأن خيرا منه قد عمله»، وهذا ماخوذ من قول عمر بن عبد العزيز: «ما يسرني أن لي باختلافهم حمر النعم، وما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا، لأنه لو كان قولا واحدا كان الناس في ضيق، وأنهم أئمة يقتدىٰ بهم، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة»[1].

إذا كان أمر الاجتهاد، وما ينتجه من اختلاف بهذه المثابة، فإن حمل الناس علىٰ الرأي الواحد وعلىٰ الفهم الواحد، ومحاولة جمعهم في اتجاه فقهي واحد، هو ما يناقض حقيقة الاجتهاد ومؤداه، لأن الناس يصبحون أمام أحد اختيارين، إما رفض الاجتهاد أصلا، مع شديد الحاجة إليه، وإما التسليم بحق الاختلاف بين المجتهدين.

وحين يسلم الإنسان بحق المرء في الخلاف ويتركز ذلك في الوعي، فإن من شأن ذلك أن ينشر التسامح والتفاهم بين المسلمين ما دام كل مخالف مستعملا حقه في الاجتهاد المؤدي إلىٰ الاختلاف، ومن ثم لا يكون لذلك الاختلاف أي أثر علىٰ العلاقة التي تربط بين المسلمين، ويكون الخلاف بذلك خلافا لا يفسد للود قضية.

☑ الأصل الثاني: نظرية التصويب الاجتهادي

لا أظن أن لدينا نحن المسلمين أصلا هو أكثر قدرة علىٰ تطويق التعصب المذهبي وعلىٰ إشاعة روح التسامح من أصل التصويب الاجتهادي الذي نادىٰ به عدد من العلماء هادفين ولا شك إلىٰ رأب جميع التصدعات التي أحدثها في كيان الأمة التحمس المنغلق للرأي الواحد.

---

(١) مجالس العرفان ومواهب الرحمان، محمد العزيز جعيط (ص ١١١).

وإذا كنت لا أطمع في هذه العجالة في أكثر من ملامسة الموضوع ملامسة خفيفة، فإني أقنع بأن أكون قد أثرته وعرضته ليتمثله من شاء ويتقصاه بحثا ودراسة.

ومضمون نظرية التصويب أن الأصوليين قد قسموا الاجتهاد إلى مجالين، هما مجال العقليات ويعنون به العقديات على وجه الخصوص. ومجال الشريعة التي تستقطب جميع الأحكام العملية.

وقد قالوا عن مجال العقيدة: إن المجتهد فيه مصيب واحد، ومقابله مخطئ لا حظ له من الصواب، لأن الشأن في الأحكام العقدية أن تبنى على نصوص قطعية ثبوتا ودلالة، وهي بذلك لا تسمح إلا بتفسير واحد، هو الحق والصواب في تلك القضية.

وقد خالف الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري (على تباين بينهما) فرأيا تعدد المصيب في العقليات[1]، وقد خرج هذا بأن المراد به هو الخلاف الذي يتم بين أهل الملة لا بينهم وبين غيرهم، لأن القول بغير ذلك يؤدي إلى تصويب اليهود والنصارى وغيرهم في آرائهم التي هي ضلال بلا امتراء.

وقد ظل رأي العنبري قولا شاذا لا يكاد يقول به أحد من العلماء. ورده ابن السبكي في جمع الجوامع فقال: «المصيب في العقليات واحد، ونافي الإسلام مخطئ آثم كافر، وقال الجاحظ والعنبري: لا يأثم المجتهد، قيل مطلقا، وقيل إن كان مسلما، وزاد العنبري: كل مصيب»[2].

ونظم هذا الرأي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي في مراقي السعود فقال:

---

(1) شرح اللمع لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (2/ 1044)، تحقيق: د. عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي.

(2) جمع الجوامع لابن السبكي ـ الكتاب السابع في الاجتهاد ـ ومسألة المصيب في العقليات.

ووحد المصيب في العقلي   ومـالك رآه في الفرعي[1]

أمـا في مجال الأحكام الفرعية الاجتهادية فقد اختلفوا اختلافا ينم عن عمقهـم في التناول، وعن إخلاصهم في طلـب الحـق، فـذكر الـشيرازي أن الأحكـام الـشرعية ضربان: ضرب يجوز فيه الاجتهاد، وضرب لا يجوز فيه.

فأمـا الضرب الذي لا يجوز فيه الاجتهاد ففيه نوعان:

النوع الأول: مـا علم من الدين ضرورة كوجوب الصلاة والزكاة والصيام وحرمـة الزنا والسرقة والربا، وهذا الضرب لا يجوز أن يكون موضعا للاجتهاد، لأن المخالفة فيه لا تؤدي إلا إلى تكذيب الله ورسوله.

أمـا النوع الثاني: فهو مـا لم يعلم من الدين ضرورة، لكـن عليـه دلـيلا قطعيـا هـو إجمـاع الصحابة ثم فقهاء الأمصار، وهذا أيضا لا يحتمل اجتهـادا، لأن المخالفـة فيـه تؤدي حتمـا إلى خرق الإجمـاع، وهو فسق واتباع لغير سبيل المؤمنين.

أمـا الضرب الثاني الذي هو وعاء الاجتهاد فهو يشمل غالب القضايا الفقهية التـي ليست من القبيلين السابقين[2].

وحين يقع الاجتهاد المشروع في هذا الـضرب فـإن مـن شـأنه أن يخلـف تباينـا في منتهيات الأحكام تبعا لتباين مدارك المجتهدين، وتبعا لأسباب كثيرة تقـصاها غـير واحد من العلمـاء على نحو مـا فعل ابن السيد البطليوسي في كتابه الإنـصاف ومـا تابعه عليه الشاطبي في الموافقات.

وفي هذه الحالة يطرح الأصوليون السؤال عن المحق من أولئك المجتهدين: هل هو واحد بالذات أم إن الكل مصيب رغم تباين الأحكام التي توصلوا إليها.

(1) نشر البنود على مراقي السعود لعبد الله بن إبراهيم العلـوي الـشنقيطي (2/ 326)، ط. وزارة الأوقـاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.

(2) شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي (2/ 1046).

لقد رأى علماء من أمثال أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني ومحمد بن الحسن الشيباني وأبي يوسف صاحبي أبي حنيفة وابن سريج وطوائف من المعتزلة أن كل مجتهد مصيب متى طلب الحق ولم يأل في ذلك جهدا ولم يدخر وسعا.

وأصحاب هذا الرأي لم ينتهوا إليه إلا بعد تسليمهم بنظريات اسبق مهدت له.

النظرية الأولى:

وهي التي قال بها أبو الحسن الأشعري والباقلاني، وهي ترى أن الحق في القضايا الخلافية ليس معينا ولا محددا عند الله، وإنما هو عبارة عما غلب على ظن المجتهد ورجحه، لأن الأحكام الفقيهة يكفي فيها أن تؤسس على غلبة الظن الذي لا يبلغ درجة اليقين.

ولقد لخص إمام الحرمين في كتابه البرهان مذهب المصوبة القائلين بعدم تعيين الحق عند الله فقال: «وأما الذين صاروا إلى التصويب فمعتمدهم أنهم قالوا: لا شك أن كل مجتهد يعمل بموجب اجتهاده، هذا لا خلاف فيه بلا امتراء ولا ريب، فإن أداه اجتهاده إلى التحليل يلزمه العمل بموجب اجتهاده، والذي أفضى اجتهاده إلى التحريم يتحتم عليه الجريان على مقتضى اجتهاده، ووجوب العمل بمقتضى الاجتهادين من أمر الله وإيجابه.

فالمعنى بقولنا أنهما مصيبان أنهما فعلا ما كان الواجب عليهما من ذلك.

ثم قال: فقد أدى من الاجتهاد ما أفاد غلبة الظن، والشرع أوجب العمل بموجبه، فيستبعد أن يوجب الشرع عليه عملا ثم يحكم أنه مخطئ فيما أوجب الجريان عليه»[1].

---

(1) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني: (2/ 1322). تحقيق عبد العظيم الذيب، دار الأنصار القاهرة.

وبهذا التوجيه من الجويني ينكشف أن المراد بالصواب لا يتطرق إلى مضمون الحكم، وإنما يقصد به الصواب العملي الصالح لتأسيس التصرفات عليه، ولو أريد بالتصويب غير هذا المعنى لأدى ذلك إلى تصويب الشيء ونقيضه، وفي ذلك ما فيه من القول بنسبية الحقيقة وتغيرها تبعا لآراء المجتهدين، والحق في واقعه لا يجوز أن يكون إلا واحدا مهما تكن الاعتبارات.

ولقد مثل المصوبة القائلون بعدم تعين الحق بمثال الذين اشتبهت عليهم القبلة فلم يعرفوها، فإنه يجب على كل واحد منهم الاجتهاد في تعرف سمتها ثم يصلي إلى الجهة التي هداه اجتهاده إلى أنها القبلة، ولو أدى ذلك إلى أن يصلوا إلى جهات متقابلة، لأن ذلك هو الذي يكفل النهوض بالفرض الذي هو إقامة الصلاة[1].

➢ النظرية الثانية:

أما النظرية الثانية التي استند إليها المصوبة فهي قول بعضهم: إن لله حكما معينا في كل حادثة، لكن المجتهد لم يكلف إصابته لعسر ذلك فيكون مصيبا بمجرد الاجتهاد القائم على شروطه، وإن لم يصادف ذلك الحكم المعين عند الله[2].

وقد قال الأصوليين أقوالا أخرى في مفهوم الحق المعين أو غير المعين، وفي الأدلة التي نصبها الله عليه مما يطول الحديث عنه في هذا المجال. والذي يعنينا من ذلك كله هو استلهام ما في النظرية من تسامح، بحكم أنها لا تدعي أن المحق في الاجتهاد واحد بعينه وأن مخالفه مخطئ مجانب للصواب، وإنما تقرر أن المجتهد متى بذل جهده في استنباط الأحكام فإنه يكون على قدر من الصواب، أقله أنه حاول الوصول إلى الحق، ذلك الحق الذي قد لا يكون معينا، وإنما هو عبارة عن منتهى ما وصل إليه الاجتهاد، أو قد يكون معينا لكنه لدقته لم يكلف المجتهد بإصابته بالذات.

---

(1) كشف الأسرار عن أصول الفقه للبزدوي، لعبد العزيز اليمازي (4/ 35) دار الكتاب العربي.
(2) نفسه (4/ 35).

وأعتقد أن تمثل هذه النظرية وإدراكها وإشاعتها في كل الذين يوجهون الفكر ويؤطرون الحياة الدينية عند المسلمين كاف لأن ينشر ألوية التسامح والتفاهم والتكامل لتبحث الأمة قضاياها المصيرية، ولتعمل على استجماع كل الأسباب التي تعصمها من الزحف الكاسح الذي يريد بها الاستئصال والاجتثاث.

☑ الأصل الثالث: القول بالأشبه

هذا قول جاء ليسدد نظرية القول باستواء الحقوق الناتج عن إرجاع الحق إلى غلبة ظن المجتهد المؤدي إلى جعل كل الأقوال الاجتهادية على درجة واحدة من الصواب والحق، وهو الوضع الذي تضيع معه الأقوال القوية المتينة التي قال بها الأثبات من العلماء في غمار الأقوال الضعيفة التي توصل إليها من هم دون درجة أولئك الجهابذة علما، وإن كانوا مستجمعين لأدوات الاجتهاد، ومعنى القول بالأشبه أن جملة الأقوال التي ينتهي إليها المجتهدون وإن كانت مصيبة من حيث إنها ناتجة عن استفراغ الجهد المؤدي إلى غلبة الظن، إلا أن أحدها هو أولى بالتقديم والاعتبار لأنه القول الأشبه بالحق الذي يقدر لو أن الوحي نطق في النازلة لكان إياه.

والقول بالأشبه دفعت إليه ضرورات، منها تخوف العلماء من اضطراب الأمة وحيرتها أمام استواء الأقوال، وتخوفهم أيضا من فتور همم المجتهدين حين لا يبقى لرأيهم في مقابل آراء من هم دونهم شفوف ولا تميز، قال عبد العزيز البخاري: لو ثبت استواؤها في الحقيقة بطلت دعوى المجتهد غيره من المجتهدين إلى مذهبه، وسقطت المناظرة وطوي بساطها، لأن المقصود إظهار الصواب بإقامة الدليل عليه، ودعوة المخالف إليه عند ظهوره بالدليل، فإذا كان الكل على السواء في الحقيقة لم يستقم دعوة الغير إلى مذهبه، فلم يبق للمناظرة فائدة، بل ينبغي أن يقول لصاحبه: إن ما اعتقدته حق فلازمه، إذ لا فضل لمذهبي على مذهبك.

وحين يقول بعض الأصوليين بالأشبه فإنهم لا يتجاهلون ما يمكن أن يكون عليه المخالف من صواب، إلا أنهم يرون أن أحد الأقوال المصيبة هو الأشبه بالحق، أما صواب القول الآخر فإنه ناشئ فقط عن استفراغ الجهد وبذل الطاقة في طلب الحق، وذلك منتهى ما يطلب من المجتهد، والقول بالأشبه وإن كان نظرية في الاجتهاد فإن الذي يعنينا منه ونحن نلمس الجذور الفكرية للتسامح هو توظيف هذا الفهم من أجل ترسيخ احترام رأي الغير ما دام رأيه صوابا بمعنى من معاني الصواب.

☑الأصل الرابع: تكافؤ الأدلة

من المصطلحات الدائرة على ألسنة الأصوليين وفي كتاباتهم مصطلح تكافؤ الأدلة، وهو مصطلح قيل به أثناء تفسير ظاهرة تعدد أقوال الإمام الواحد.

فقد يكون للمجتهد الواحد أكثر من قول في قضية واحدة من غير أن يعرف عنه رجوعه أو ترجيحه لأحدها، فمن ثم يستشكل ذلك التعدد في الأقوال.

وقد وقع للشافعي مثلا أن كان له فيما أحصاه المروزي قولان في نحو سبع عشرة مسألة[1]، وقد علل ذلك بتعليلات عدة ليس هذا مجال عرضها، لكن من بينها أن الشافعي قد تكافأ له دليلان في القضية فأفتى بحكمين تبعا لذلك.

ومعنى تكافؤ الدليلين أو الأمارتين هو تعادلهما واستواؤهما صحة ودلالة على حكمين، وقد قال القائلون بالتكافؤ: إنه لا يحدث بين دليلين قطعيين، سواء كانا عقليين أو نقليين، أو بين عقلي قطعي ونقلي قطعي، لأن ذلك ليس له إلا معنى واحد هو التدافع والتناقض بين قطعيين دلالة، وهذا لا يحدث في قول الله تعالى ولا في قول رسوله ﷺ، وقد عبر عن هذا ابن السبكي في جمع الجوامع فقال: يمتنع تعادل

---

(1) شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي (2/ 1072).

القاطعين وكذا الأمارتين في نفس الأمر على الصحيح[1] ونظمه صاحب مراقي السعود فقال:

ولا يجيء تعارض إلا لما من الدليلين إلى الظن انتمى[2]

ومقتضاه أن التكافؤ واقع بين الأدلة الظنية، خلافا للإمام أحمد والكرخي من الحنفية.

وقد يكون هذا التكافؤ حقيقيا في ذات الأدلة، كما يمكن أن يكون في ذهن المجتهد فقط، وفي الحالتين لا يستطيع المجتهد أن يجزم بحكم، وإنما يصرح بحكمين تبعا للدليلين اللذين تعادلا في ذهنه، وأوضح مثال على هذا صنيع الشافعي في كتابه الأم من باب غسل الوجه إذ قال: وأحب أن يُمِرَّ الماء على جميع ما سقط من اللحية عن الوجه، وإن لم يفعل فأمرَّه على ما على الوجه، ففيها قولان: أحدهما لا يجزيه لأن اللحية تنزل وجها، والآخر يجزيه إذا أمره على ما على الوجه منه[3].

وقد تحفظ بعض الأصوليين فلم يقل بالتكافؤ إلا فيما ليس من قبيل الإثبات والنفي. قال أبو الخطاب الكلوادي من أصوليي الحنابلة في كتابه التمهيد: إن التكافؤ واقع فيما ليس من قبيل النفي والإثبات نحو الاعتداد بالأطهار والحيض، وعنده أن هذا يؤول إلى قول واحد هو التخيير بينهما[4].

والذي يعنينا من النظرية بصرف النظر عن كل تشعباتها وذيولها هو أن القائلين بالتكافؤ قد أقروا أن يكون للمجتهد أكثر من قول في قضية واحدة، وهذا لا يخص

---

(1) جمع الجوامع لابن السبكي، كتاب التعادل والتراجيح.

(2) نشر البنود على مراقي السعود لعبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي (2/ 270)، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.

(3) الأم لمحمد بن إدريس الشافعي (1/ 25)، دار المعرفة بيروت.

(4) التمهيد في أصول الفقه محفوظ بن أحمد الكلوادي (4/ 361)، تحقيق د. محمد ابن علي بن إبراهيم - جامعة أم القرى مكة.

مذهب الشافعي وإنما يعم كل المذاهب، وليس ذلك إلا لأن المجتهد يبذل الوسع ثم لا يستطيع أن يرجح أحد الاختيارين لقوة أدلتهما في نظره على الأقل.

فإذا أمكن التكافؤ بالنسبة للمجتهد الواحد فإن إمكانه بالنسبة للمجتهدين الكثيرين يكون من باب أولى، اعتبارا لتباين مداركهم.

☑ الأصل الخامس: مراعاة الخلاف

يعتبر الأخذ بهذا الأصل خطوة منهجية متقدمة على طريق التقريب بين المذاهب والجمع بينها بما يتيحه من إمكان تبادل الأحكام الفقهية واستخدامها، حتى ولو كانت أحكاما انتهى إليها مذهب آخر يخالف في نفس النازلة.

ولو لم يكن للمذهب المالكي على الخصوص إلا فضل اعتماد هذا الأصل لكان ذلك كافيا في الدلالة على تسامحه واستشرافه للجمع بين آراء المسلمين، فلقد قام مذهب الإمام مالك على نحو ستة عشر أصلا يعتبر أصل مراعاة الخلاف أصلا زائدا عليها، بحكم أن مالكا اعتبره، لكنه لم يطرده في جميع الأبواب، مما جعل بعض أعلام المذهب كاللخمي والقاضي عياض يتردد في اعتباره[1].

ومراعاة الخلاف كما حددها ابن عرفة هي «عبارة عن إعمال المجتهد لدليل خصمه المخالف له في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر»[2].

ومعناه أن المجتهد يرجح لازم دليل خصمه وناتجه دون أن يلتفت إلى الملزوم الذي هو نفس الدليل، وهي طريقة جد ذكية في الجمع بين الآراء لتدارك المصالح، ومثال مراعاة الخلاف أن مالكا كان يرى أن نكاح الشغار يفسخ أبدا، ويلزم عنه -طبعا- أن لا يتوارث الزوجان إذا كان نكاحهما شغارا، اعتمادا على فساد أصل النكاح.

---

(1) إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك لأحمد بن يحيى الونشريسي، مقدمة أحمد أبي طاهر الخطابي، ص: 16. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب 1980.

(2) حدود ابن عرفة بشرح الرصاع، (ص: 242)، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب.

لكن مالكا لم يقل بهذا اللازم، وإنما قال بالتوارث، أخذا بلازم دليل من كان يقول بأن الشغار لا يفسخ، وبه يكون مالك باقيا على قوله في وجوب الفسخ، لكنه مع ذلك قد اعتبر لازم قول مخالفه[1].

وقد عجب بعض معترضي هذا الأصل كيف يرفض مالك الملزوم الذي هو الدليل ويأخذ بأثره اللازم عنه وهو القول بالتوارث، وقد رد هذا الاستشكال بأن هذا التلازم معتبر في العقليات، أما في القضايا الشرعية فإن انفكاكه ممكن[2] وتفريعا على أصل مراعاة الخلاف ذهب أبو إسحاق الشاطبي إلى أن الماء اليسير إذا حلت فيه النجاسة اليسيرة ولم يتغير أحد أوصافه أنه لا يتوضأ به، بل يتيمم ويتركه، فإن توضأ به صلى وأعاد ما دام الوقت، وقوله بعدم الإعادة بعد خروج الوقت، فيه مراعاة لقول من قال: إن الماء لا يحمل نجاسة إذا كان ذلك قليلا، ولقول الشاطبي نظائر كثيرة عملية، منها ما حكاه الطرطوشي عن القاضي أبي الطيب من أنه أقيمت صلاة الجمعة فذرق عليه طائر، لكنه مع ذلك قال: أنا حنبلي ثم أحرم، وقد كان شافعي المذهب لا يرى الصلاة بذرق الطائر[3]، ومثله عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة وهو كثير.

والمهم بالنسبة إلينا هو الوقوف على هذا النزوع إلى الانفتاح على الرأي المخالف انفتاحا يؤدي إلى المزج بينه وبين الرأي الذي يتوصل إليه المجتهد من غير أن يجد غضاضة في ذلك، وهذا يعطي ـ ولا شك ـ صورة عن رحابة فكر المجتهدين الأوائل، وعن استعدادهم للتجاوب والتبادل مع الغير، وبه يعلم أن التشدد لم يوجد إلا مع ضيق الأفق، ومع الجهل بالأصول والمرتكزات التي قامت عليها الآراء الأخرى المخالفة.

---

(1) حدود ابن عرفة بشرح الرصاع (ص: 244).

(2) الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة لحسن بن محمد المشاط (ص 336) - تحقيق عبد الوهاب بن إبراهيم، ط: دار الغرب الإسلامي.

(3) مجالس العرفان ومواهب الرحمان للشيخ محمد العزيز جعيط (1/ 110). ط: الدار التونسية للنشر 1972.

☑ الأصل السادس: قاعدة الخروج من الخلاف خير من الوقوع فيه

هذه قاعدة فقهية تشبه إلى حد بعيد أصل مراعاة الخلاف، لولا أن ذلك الأصل له اصطلاح يحدد كيفية الخروج من الخلاف عن طريق الأخذ باللازم دون الملزوم كما سبق إيراده.

وقد تأسست هذه القاعدة على شواهد منها:

توقفه ﷺ عن إعادة بناء الكعبة تفاديا لخلاف من لم يكن يومها يسمو إلى فهم مقصده صلى الله عليه وسلم، وقد علل ﷺ ذلك فقال: «ولولا أن قومك حديث عهد بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيت وأن أنصب بابه في الأرض»[1].

ومنها أن ابن مسعود أنكر على عثمان أنه أتم الصلاة في السفر ثم صلى خلفه متما، فقيل له في ذلك، فقال: الخلاف شر[2].

وهذه الرغبة في الخروج من الخلاف ليست ضرورة تشريعية وإنما هي توجه نحو تطويق موضع الخلاف، كما تمليه الرغبة في استجماع الفضل وتتبعه، ومن أجله اشترطوا في الخروج من الخلاف أن لا يؤدي إلى تعطيل عبادة أو إضاعة ثواب.

وقد كان العز بن عبد السلام شديد الاعتناء بهذه القاعدة فأصلها ودعا إليها فقال: لقد أفلح من قام بما أجمعوا على وجوبه، واجتنب على ما أجمعوا على تحريمه، واستباح ما أجمعوا على إباحته، وفعل ما أجمعوا على استحبابه، واجتنب ما أجمعوا على كراهته[3].

---

(1) صحيح البخاري - كتاب التمني - باب ما يجوز من اللو، وهو عنده بألفاظ أخرى، وصحيح مسلم - كتاب الحج - باب جدار الكعبة وبابها.

(2) القواعد الفقهية لعلي أحمد الندوي (ص: 336)، ط: دار القلم - دمشق.

(3) عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. لشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، (ص: 18) المطبعة السلفية القاهرة.

وقد عني الإمام القرافي بأصل الخروج من الخلاف الذي يحمل عليه الورع، وبسط القول فيه في الفرق السادس والخمسين بعد المئتين، وهو فرق ما بين قاعدة الزهد وقاعدة الورع، ورأى أن الخروج من خلاف العلماء هو خروج من الشبهات التي من أتقاها فقد استبرأ لدينه وعرضه. قال القرافي: «ومنه الخروج عن خلاف العلماء بحسب الإمكان، فإن اختلف العلماء في فعل هل هو مباح أو حرام فالورع الترك، أو هو مباح أو واجب، فالورع الفعل مع اعتقاد الوجوب حتى يجزئ عن الواجب على المذهب، وإن اختلفوا فيه هل هو مندوب أو حرام، فالورع الترك، أو مكروه أو واجب فالورع الفعل، حذرا من العقاب في ترك الواجب، وفعل المكروه لا يضره، وإن اختلفوا هل هو مشروع أم لا، فالورع الفعل، لأن القائل بالمشروعية مثبت لأمر لم يطلع عليه النافي، والمثبت مقدم على النافي كتعارض البينات... وقال: وإن اختلفوا هل هو مندوب أو مكروه فلا ورع، لتساوي الجهتين... هذا مع تقارب الأدلة، أما إذا كان أحد المذهبين ضعيف الدليل جدا بحيث لو حكم به حاكم لنقضناه، لم يحسن الورع في مثله، وإنما يحسن إذا كان مما يمكن تقريره شرعا[1].

والمستفاد من قاعدة الخروج من الخلاف إجمالا، هو انطباعها بطابع النظر الشامل إلى جميع الأقوال والآراء الفقهية، من غير إهمال لأحدها، لأنها تمثل وجها من أوجه الحق الذي نشأ عن نظر سديد ومحاولات جادة شاقة للوصول إليه، وحين تسري هذه النزعة المتسامحة في صفوف المسلمين فيتعاملون وفقها مع كل قضاياهم الفقهية وغير الفقهية، فإن من شأن ذلك أن يحل بينهم التفاهم والتواصل لتكون خلافاتهم غير مؤثرة في أخوتهم التي هي أخوة مفروضة بموجب قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُومِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[2].

---

(1) الفروق لشهاب الدين القرافي (4/ 210)، ط: دار المعرفة بيروت.

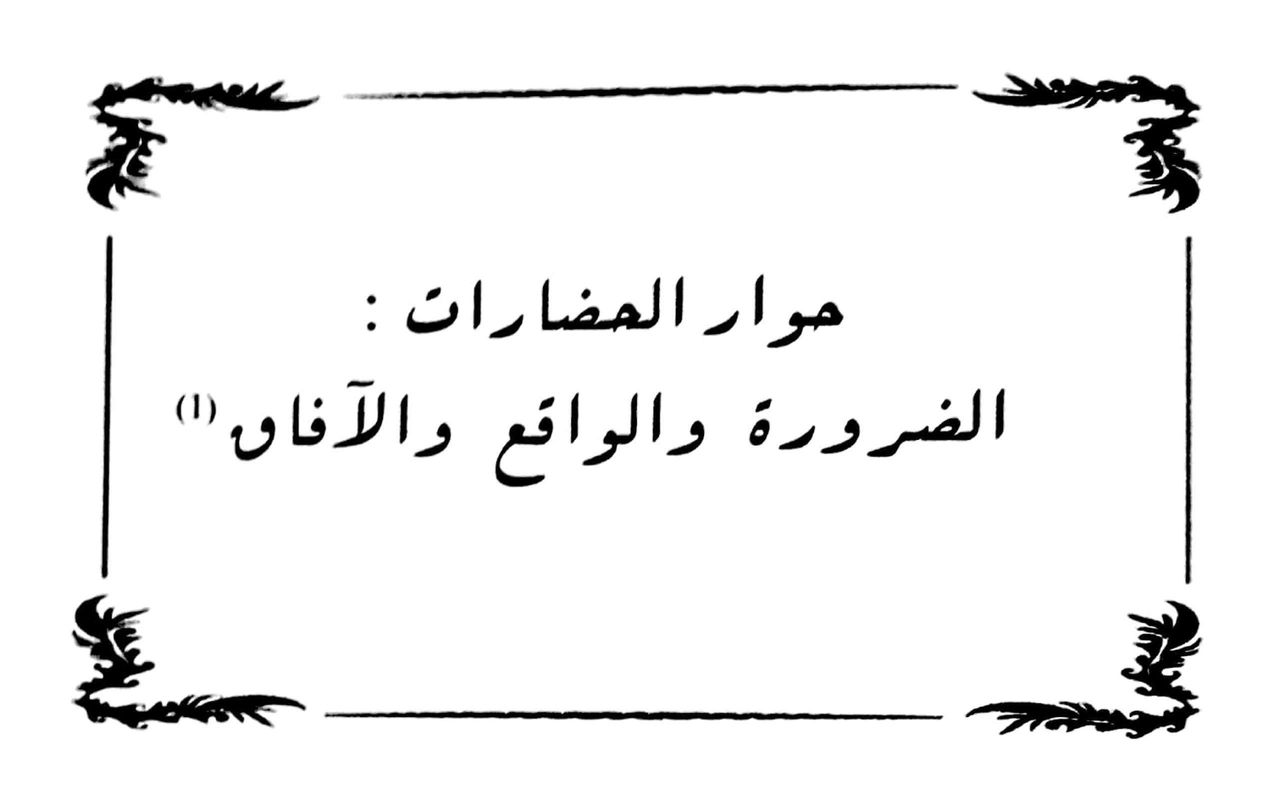
(2) سورة الحجرات، الآية: 10.

وبهذه الروح المتسامحة تصير خلافاتهم خلافات هينة لا تفسد للود قضية.

هذه إلمامة سريعة ووقفة متعجلة عند بعض الأصول الفكرية التي وجدت أنها تخدم قضية التسامح، وقد تتبعتها والتقطتها من مصادرنا الإسلامية الموثقة التي لم تفردها بباب خاص، وإنما وزعتها على مطالب متعددة، وليست هذه الأصول آخر الممكن في هذا، وإنما هي قصارى ما يسمح به إسهام قصير في مداه، ولو حاول باحث ما حاولت فسيجد في كتب الأصول والبحث والمناظرة على الخصوص مادة غزيرة ودراسة عميقة في هذا المضمار.

والقصد مما حاولت، أن أبين أن فكر التسامح مكين وراسخ في حضارتنا، وهو متكئ على أسس علمية، أشبعها علماؤنا بحثا ودراسة، وبفضل الوعي الكامل بتلك الأصول المشيعة للتسامح تأتى للمسلمين أن ينسجموا ويتناغموا متجاوزين خلافاتهم الفقهية، ليؤسسوا مجتمعين صرح الحضارة الإسلامية المتسامح، ويسهموا إسهامهم الكبير في خدمة العلم، وفي ترقية الإنسان عن طريق إبلاغ هذا الدين وتعريف الناس به.

أما عن الانغلاق ورفض الغير، والتشنج في الموقف، فقد كان ذلك إفرازا من إفرازات عصور الانحطاط والتخلف، وقد ورثنا نحن بقية من ذلك، وحين نريد لصحوتنا الإسلامية المباركة أن ترشد وأن تبلغ غايتها فإنه يتعين علينا أن نصونها من جميع الآفات والمخاطر التي تعوق نموها، ويأتي في طليعة تلك الآفات عجز المسلمين عن مد جسور الالتقاء والتواصل المؤديين إلى التعاون والتكامل من أجل التمكين لهذا الدين في الأرض كما أراد الله.



حوار الحضارات :
الضرورة والواقع والآفاق[1]

(1) ألقي البحث في ندوة حوار الحضارات التي عقدها المجلس العلمي المحلي بوجدة بتاريخ 23 أبريل 2006.

عبر تاريخ طويل من التقاء الحضارات وتقاربها وتواصلها، كان التحاور والتبادل عاملا حاسما في نقل المعارف الإنسانية وفي تخصيب التجارب الحضارية، وبقدر ما كان الحوار جادا وعميقا ومتواصلا كان التغيير والانتقال نحو الأمثل يتم على أصعدة كثيرة.

وإذا كان الحوار الحضاري شرطا ضروريا للارتقاء بالإنسان، فإنه قد غدا ولا شك في وضعنا الراهن أكثر أهمية بسبب التحولات المجتمعية الحديثة. وبسبب ما أنجزته الثورة الإعلامية المعاصرة من تقارب فعلي.

وقد اكتسى الحوار الحضاري أهمية بالغة في سياق التعريف بالذات، والتعرف على الآخر والإسهام المشترك في صياغة ملامح المجتمع الجديد الذي لا يمكن أن تستمر قوى معينة في التفرد بصياغته وتشكيله.

وبالإضافة إلى ما سبق فقد وجب إيجاد نمط جديد من الحوار البيني بين مكونات الأمة الإسلامية جراء بروز أوضاع جديدة وممارسات غربية كشفت عن مقدار جهل بعض مكونات الأمة بثقافة مكونات أخرى، فانخرطت فئات من المجتمعات الإسلامية في احتراب داخلي انتصارا لطائفيات وعرقيات ومذهبيات كانت على الدوام قادرة على أن تتعايش في عالم المسلمين.

وقد تكررت المواجهة بين المسلمين ومواطنيهم من أتباع الديانات انخداعا بكيد من يحدثون الوقيعة ويستثمرونها لأغراض خاصة، فكانت تلك المواجهة ظاهرة غريبة عن المجتمع الإسلامي الذي وسع المخالفين وأحسن التعامل معهم بما وفر لهم من حقوق وعاملهم به من سلوكات إنسانية، فبوأ ذلك المسلمين موقعا متميزا من بين الأمم المتحضرة.

وقد أصبحت المواجهة الثقافية بين المسلمين وثقافات أخرى ضمن مشروع هادف إلى زرع التوتر الذي لا يخدم في شيء قضية تمدد الإسلام وانتشاره في العالم.

واعتبارا لما سبق وإيمانا بأهمية الفعل الثقافي في تهيئة المناخ المناسب لإنتاج ثقافة التواصل والتحاور على المستوى البيني الداخلي، وعلى مستوى التعامل مع الأغيار من ذوي الثقافات المخالفة فقد تم عقد هذا اللقاء الهادف إلى تجميع بعض المكونات الثقافية المحلية والعالمية، في محاولة جادة لدراسة قضية حوار الحضارات التي أصبح الوعي بحدودها وبحمولتها الفكرية وبآفاقها وبآلياتها التنفيذية ضرورة عملية تفرضها الرغبة الصادقة في الانخراط الجاد في عملية تحاور ذاتي يسمح بعرض الآراء وباستجلاء مضامينها وبإعمال آلية الجدل الفكري القادر على إنتاج فكر جديد يأخذ من الأفكار المتقابلة بأجود ما فيها لينتج الفكرة الأقرب إلى الصواب والأجدر بالبقاء والاستمرار.

يقول د. رضوان السيد في مقال له في مجلة التسامح: [إن النهضويين العرب قد دأبوا عن التعبير عن معنى التواصل الحضاري بمصطلحين هما التحمل والتساهل][1] وظل المصطلحان متداولين تداولا عاديا في الأدبيات الإسلامية إلى أن فجر صمويل هنتكتون دعوة صراع الحضارات، وأنهى فوكوياما ذلك الصراع بادعاء نهاية التاريخ وركوع الثقافات لثقافة واحدة لها الحق في السيادة والبقاء، وقد كانت النظريتان حافلتين بمضمون استفزازي جعل منظري الحضارات يبادرون إلى الإعلان الفوري عن زمالة الحضارات وتكاملها وتحاورها، وبهذا لم يكن هذا الإعلان الذي لم يأخذ حظه من الدرس إلا فعلا استباقيا ورد فعل فوريا في أفق أن يتهيأ فحص الموضوع ودراسته دراسة متأنية مستوعبة.

ومن ثم بقي على الرافضين لنظرية صراع الحضارات أن يأخذوا لأنفسهم من الزمن ويوظفوا من الطاقات ويبذلوا من الجهد ما يكفي لإنضاج تصور متكامل يستند إلى قاعدة علمية صلبة تستند إلى واقع التاريخ وإلى تجارب البشر في التواصل الحضاري.

---

(1) التعدد والتسامح والاعتراف- نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية د. رضوان السيد مجلة التسامح (ص: 11) عدد: 12- 2005م

وبمضي الزمن أنجزت دراسات عديدة وعقدت ندوات كثيرة للإقناع بجدوى تبني الحوار الحضاري، وتعددت اللقاءات في فضاءات ثقافية كثيرة، غير أننا نحس أن الموضوع لا زال قابلا لمزيد بحث وتمحيص.

☑عن إمكانات الحوار

لا يزال ممكنا أن نطرح أسئلة عديدة عن وجود إرادة قوية للدخول في حوار للحضارات يقطع الطريق على تصارعها، كما لنا أن نتساءل عن سمك الحواجز النفسية والعوائق الثقافية والتاريخية المانعة من الانخراط في حوار حضاري جاد، كما أن لنا أن نتساءل عن آليات هذا الحوار ووسائله ووسائطه ومقدار ما يتعين أن يبذل في ذلك من الجهد، ولنا أن نتساءل عن استعدادنا الذاتي وقابليتنا الذهنية والنفسية للدخول في هذا الحوار وللقبول بآثاره، خصوصا وأننا نرى ولعا شديدا باختلاق أسباب التباعد والتنائي، وبراعة فائقة في تشقيق عناوين الخصوصية والتميز التي توهم بالفرادة والاستثناء، على الرغم من ترديدنا للخطاب القرآني الموجب للتلاقي والتكامل على نحو ما نقرأه في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعاً لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾[2].

لقد ذهب بعض المفكرين المعاصرين ومنهم المستشار طارق البشري إلى أن صراع الحضارات ليس إلا أسلوبا تسويقيا لواقع آخر هو واقع الصراع السياسي القائم على رغبة عارمة في الهيمنة والاستحواذ على إمكانات شعوب لا يحمي حقها قوة مادية تفرض احترامها.

(1) سورة الأنعام، الآية: 160 .

(2) سورة الأنعام،الآية: 154 .

ومهما تكن طبيعة الصراع سياسية أو حضارية، فإن من حقنا أن نتساءل عن الهامش الذي تبقيه العولمة الثقافية التي تسعى إلى أن تتمدد في كل فجوات وجودنا المعنوي، وفي حياتنا الثقافية والاجتماعية، لنؤسس نحن على ذلك الهامش المتبقي مشروع التواصل الحضاري.

ولنا أن نتساءل كيف نستجيب في آن واحد لرغبة الحوار ولضغوط العولمة التي تسعى إلى تنميط الحياة وفق أنموذج مصمم سلفا أصبحت الثقافات المحظوظة تتخوف منه وتسعى إلى أن تند عن قبضته بمناداتها المتكررة بالاستثناء الثقافي، تحميها في تلك الممانعة قوتها الاقتصادية والعسكرية.

ولنا نحن المسلمين في مرجعيتنا القرآنية أن تنميط الناس وإلغاء التنوع في مداركهم وثقافاتهم وسلوكهم ليس من مراد الله فيهم، والقرآن ينادي في المسلمين بأن لا يتعلقوا به فيقول: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾[1].

☑ عوائق دون قيام الحوار

لا أحد من المهتمين بقضية حوار الحضارات يجهل مقدار ما يحتف بمشروع الحوار من عوائق ليست كلها وليدة الفترة الراهنة، بل إن بعضها موغل في التاريخ، متجذر في ذهنيات من يطلب منهم أن يتحاوروا، وبعضها هو وليد تراكمات تاريخية خلفتها لحظات الصدام الدامي والمواجهة المسلحة.

ومن قبيل ما يمكن اعتباره حاجزا نفسيا استشعار العلو والسمو لدى أصحاب ثقافات معينة تتعامل وفقه مع غيرها.

(1) سورة هود، الآية: 118.

ومن ذلك أن نظرية الطبائع قد استبدت بالفكر الإغريقي القديم فآمن بها الإغريق. وانتقل منهم الوهم إلى الأوروبيين المحدثين، فألف غوبينو كتابا بعنوان: بحث في تفاوت الأعراق البشرية، قرر فيه أن الأعراق الدنيا غير مؤهلة للحضارة، وحينما تشكل مفهوم الغرب الذي سمي بالغرب الأبدي في مقابل الشرق الأبدي، كان من جملة مقولاته وأسسه الثقافية نظرية التميز العرقي التي وجد الأوروبيون سندها في ما ذهب إليه أرسطو من تقسيم الأفراد إلى أن منهم من هو حر بالطبيعة، ومن هو عبد بالطبيعة، لأن الطبيعة التي تخص كائنا بالعقل والتبصر تجعل منه سيدا إلى الأبد، وهي حين تخص كائنا بخصائصه الجثمانية تجعل منه عبدا صالحا لخدمة السيد إلى الأبد[1].

وعلى ضوء هذا تأسس مفهوم الغرب الطارئ الذي عبر عنه غارودي بقوله: L'occident.est.un accident.

و إلى جانب هذا الموقف الثقافي الذي تحول إلى حاجز نفسي، يمنع التحاور لأنه لا يمكن أن يتم مع محاور أدنى، فقد أضيفت إليه صورة قاتمة عن الإسلام والمسلمين رسم قسماتها الأولى في التاريخ المسيحي بطرس المكرم الذي لم يأل جهدا في إلصاق كل منقصة بالإسلام، وتوالت المحاولات الكهنوتية إلى أن استلم الاستشراق المنحاز للكنيسة المهمة، فكان أقدر عليها لتوسله بدراسات يتراءى عليها ملمح البحث العلمي الجاد والإنصاف المجانب للتحيز والاعتساف.

ومع تطور وسائل الاتصال الرقمية وتراكم الخبرة الإعلامية والسينمائية تكاملت صورة معتمة عن الإسلام والمسلمين، خصوصا بعد أن استغلت تلك الإمكانات والوسائط حالات التوتر والمواجهة للترويج للإسلاموفوبيا لتكون أسلوبا في التعاطي مع الإسلام والمسلمين، وأصبح التخويف من الإسلام مبررا كافيا للإجهاز على القيم الأخلاقية واختلاق أي صورة منفرة إلى الدرجة التي أصبح معها كتاب

---

(1) المركزية الغربية، د. عبد الله إبراهيم (ص: 22-25-26).

أوروبيون يبدون ضجرهم من المبالغة والإسراف في الاختلاق، على نحو ما عبر عنه توماس دلتومب في كتابه الأخير الذي أسماه:

L'islam imaginaire La construction mèdiatique de l'islamophobie en France

ومع افتراض انعدام تأثير كل العوائق التاريخية والمعاصرة، النفسية والثقافية في الإقبال على الحوار فإن سؤالا آخر ذا أهمية يفرض نفسه وهو يتعلق بتوفر آليات الإنجاز ونعني بها امتلاك معرفة راسخة بالحضارة التي يفترض أن نحاور بها وامتلاك وسائل التواصل، ومن أبرزها الخبرة الضرورية باللغة التي تصوغ متن الحوار.

وأعتقد أن أفضل مؤشر على وجود إرادة التحاور أن نرى على الأقل من يريدون محاورتنا يجدّون في تحصيل المعرفة باللغة العربية التي هي وعاء الثقافة الإسلامية، وهي سبيل الفهم السليم لها، ولا أظن أن الغرب الآن يجد في السعي في هذا المنحى بقدر ما يجد في مضايقة اللغة العربية وسحبها من مجال التداول بين أبنائها فضلا عن أن يشتغل هو نفسه بها اشتغالا أكثر مما تقتضيه ضرورات التعرف من أجل التغلغل في الذهنية الإسلامية لأغراض لا تخفى.

☑ من نحاور؟

مع كل ما سبق فإنه يتبقى لنا أن نتساءل عمن نحاور؟ ولماذا يتجه ذهننا دوما إلى محاورة الغرب دون غيره مع أن العالم أوسع من أن نحصره في الغرب، إذ توجد في الأرض ثقافات أخرى هي ثقافة شرقية وهي بطبيعة تكوينها الروحي وبإنسانيتها أقرب ما تكون إلى كياننا الحضاري.

إن الغفلة عن التوجه إلى محاورة الشرق إذا كان يبررها فيما سبق ضعف الشرق من جهة، ووقوعه في إسار الاستعمار الغربي في المرحلة السابقة من جهة أخرى، وارتباطنا بل وتكبيلنا نحن بثقافة المستعمر من جهة ثالثة، فإن هذه المعطيات قد

تغيرت جذريا وأصبح الشرق منافسا اقتصاديا ومزاحما ثقافيا ومعرفيا وتكنولوجيا، وذلك ما يقتضي وضع اللقاء معه ضمن برنامج الحوار.

إذا كان المطلوب منا أن نطبع مرحلتنا هذه بالتوفر على العزم القوي على مغالبة كل المعوقات وتحدي كل الموانع التي تعترض سبيلنا ونحن نسهم في الحوار الحضاري المرتجى، فإن من الواقعية والحكمة أن نحلل كل تلك الموانع والعوائق التي من شأنها أن تجعل جهودنا دورانا في فراغ، ولهثا ضائعا نحو سراب، وذلك حتى نتمكن من توجيه دفة الحوار نحو الوجهة الأجدى، وإخراجه من مسارات التيه والضياع.

لقد كانت الرسوم التي تبناها حزب الشعب الدانماركي، وتصريحات برلسكوني، وتصريحات يوسف راتسنجر بابا الفاتيكان، وقوانين منع الحجاب، والاعتراض على انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوربي، واستدعاء العلاقات التركية الأرمينية من التاريخ وإعادتها إلى الواجهة، وتجريم منكريها، وغيرها من الوقائع والتصريحات التي اشترك فيها بعض رجال الدين والسياسة في المجتمع الغربي مؤشرات تعلن عن نشوء تيار قوي لدى الغرب يرفض الحوار الحضاري، ويصر على الاستعلاء وعلى الاحتكام إلى واقع القوة المادية في التعامل مع المسلمين، وإلى جانبه تيار شبه محايد يمكن أن يكون منخرطا في الحوار أو يكون ضده حسبما يبذله المسلمون في عرض صورة حضارتهم عرضا شيقا جذابا.

إن من السذاجة بمكان اعتبار كل التصرفات الاستفزازية الأخيرة التي واجه بها الغرب المسلمين مجرد سلوكات ناشئة عن الجهل بالإسلام، أو أنها ممارسات تتحرك في مساحة الحرية الواسعة التي يأخذ بها الغرب، أو أن ما قام به الغرب كان دفاعا عن ثقافة ذاتية وخصوصية معينة.

فمنذ القديم تعرف الغرب على المسلمين وتعامل معهم بما كانوا عليه، وبما كان لهم من تفرد وتميز في اللباس وفي السلوك، فاستوعبتهم مؤسسات الدولة العلمانية

وانخرطوا في مؤسساتها العسكرية كما هم، وبما لهم من تقاليد في اللباس وفي السلوك، يوم كانوا معهم في الخطوط الأمامية يواجهون النازية ويدافعون عن بلاد ليست بلادهم. ومنذ القديم مارس الغرب حرية التعبير لكنه احترم المقدسات، وقد عرف الغرب المسلمين وهو يمارس عليهم سلطة الاستعمار في بلادهم وعرف ما ذا تعني المقدسات بالنسبة إليهم.

إن التفسير المسطح للوقائع لا يساعد على إيجاد حل حقيقي للمشاكل الإنسانية. فلذا وجب إرجاع كل الوقائع إلى العوامل الحقيقية الباعثة عليها.

إن الحوار إذا كان مدخلا حضاريا إلى التفاهم والتعايش، فإن مجتمعاتنا الإسلامية لا يمكن أن تسهم فيه، وهي في حد ذاتها وعلى مستوى أفرادها وتجمعاتها الدينية وتكتلاتها السياسية والثقافية ودولها القطرية لا تعرفه ولا تعيش عليه ولا تعتمده أسلوبا في معالجة قضاياها الخلافية.

ولأن أمتنا أهملت الحوار واستهانت به فقد غدت البلاد الإسلامية ساحات صدام تتواجه فيها ثنائيات متعددة، فيتواجه فيها أصوليون مع علمانيين، وسلفيون مع خلفيين، وشيعة مع سنيين، وحداثيون مع نصوصيين، وتقدميون مع رجعيين، ومحافظون مع إصلاحيين، ومتطرفون مع معتدلين، ويمينيون مع يساريين، فاستغرق الخلاف كل مكونات المجتمع وغدا الانقسام والتشظي سمة المجتمع الذي لا يجيد فن إيجاد المساحات المشتركة التي تبقي على التواصل قائما.

وليس لهذه الولع بالانقسام أو الاختلاف إلا تفسير واحد هو ضمور الإحساس بالانتماء للأمة، وبما للأمة من إكراهات ومن وظائف حضارية في مواجهة أمم أخرى أصبحت تشكل إمبراطوريات سياسية جديدة، وكيانات اقتصادية عملاقة ونوادي ثقافية واسعة.

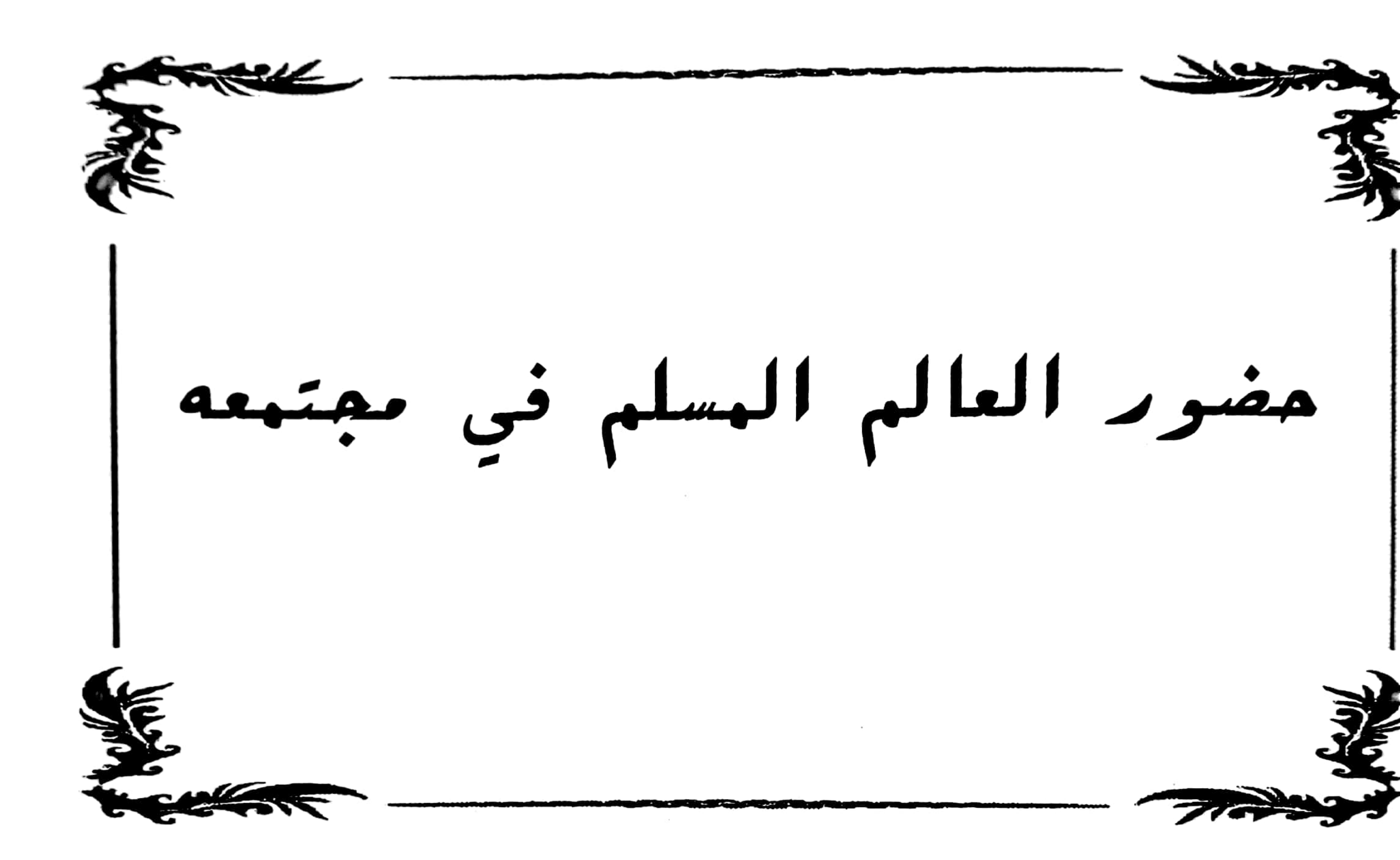
لقد سرت في شرايينا الثقافية أن الأمة لا بد أن تفترق وأن أفضل ما يفعل هو احتلال موقع الصواب من ذلك الافتراق، أما الاستعصاء على الافتراق أصلا فذلك مما لا يخطر ببال. وسرى في أوصالنا الثقافية والسياسية بأن النهوض الحضاري والارتقاء السياسي يمكن أن يقوم به فريق واحد دون أن يكون مؤازرا بغيره من مكونات الأمة. ولهذا السبب استمر حلم النهوض وطال الانتظار.

إن أمامنا من ساحات العمل المشترك ما تفنى فيه الأعمار ولا يكتمل إنجازه.

فأمامنا ورش التنمية الاجتماعية التي تقتضي رفعا فوريا وعاجلا لظاهرة الأمية التي تشكل وصمة عار في جبين كل مكونات الأمة، كما تقتضي رفع المستوى المعرفي للأمة وتحسين ترتيبنا في المقياس العالمي للمشاركة في عالم المعرفة واستعمال الكتاب والصحيفة وباقي وسائط الاتصال.

وأمامنا ورش تحقيق النمو الاقتصادي لاستعادة الأمل ولترسيخ الإيمان بكفاءتنا الفكرية وقدرتنا على صياغة ذاتية لمجتمع حديث وأصيل يحترم تاريخه ويخطو خطوات واثقة نحو المستقبل.

وأمامنا أخيرا ورش المحافظة على الهوية وإيقاف مغامرات إحالتنا على الفراغ والمجهول وتعريضنا لمثل ما تتعرض له شعوب شقيقة عمق فيها الآخرون مفاهيم الطائفية والتشرذم فعجزت عن إعادة بناء الدولة، واستعاضت عن ذلك بشلالات الدماء وبأكوام الأشلاء التي تعمق الضغينة وتحول دون البناء المشترك للوطن، وتفسح المجال واسعا أمام المتربصين والكائدين.



حضور العالم المسلم في مجتمعه

إن من الثغرات والفراغات الكبرىٰ في ثقافتنا الراهنة وفي فقهنا السياسي خصوصا، غياب دراسات علمية جادة عن المؤسسات السياسية التي شاركت في تدبير الشأن العام علىٰ مسار التاريخ الإسلامي، وهو الأمر الذي أعطىٰ انطباعا بأن المجتمع الإسلامي لم يكن إلا مجتمع استبداد لا تساهم فيه أي مؤسسة في صنع القرار[1]. علىٰ حين أن المجتمع الإسلامي عرف عدة مؤسسات قوية وفاعلة منها: مؤسسة أهل الحل والعقد، ومؤسسة العلماء، ومؤسسة الحسبة بمفهومها الواسع، ومؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومؤسسة الجماعة أو (الجماعت) علىٰ مستوىٰ القرىٰ والعشائر، وعرفت الدول الإسلامية مجالس عديدة للتدابير السياسي منها مجالس أهل الدار، وأهل الجماعة للمشورة وأهل الخمسين والسبعين والطلبة أي العلماء وأهل القبائل وغيرهم في النظام السياسي للدولة الموحدية مثلا، ومؤسسات النقباء، وأمناء الحرف والأسواق، بالإضافة إلىٰ ممثلي الأقليات الدينية[2].

وحين يصل الأمر إلىٰ هذا الحد من تغييب مؤسسات بكاملها، فإن التساؤل عن دور العلماء وعن أهمية حضورهم في المجتمع الراهن وضمن مفاصل الدولة الحديثة يبدو جاريا علىٰ نسق التصور العام والنظرة غير المكتملة للنظام الإسلامي، ومن ثم يتخذ الحديث عن حضور العلماء في بيئتهم وعن مشاركتهم في صنع الحدث أهميته القصوىٰ لمواجهة الأسئلة التي تتناسل بمناسبة وبغير مناسبة.

إن جدلية الحضور والغياب أو الخفاء والتجلي بالنسبة لإسهام العالم في أحداث عصره ظاهرة وسمت التاريخ الثقافي والسياسي للأمة الإسلامية عبر امتداده الطويل، فكانت بعض فترات التاريخ أحظىٰ بحضور العلماء من غيرها، ومن ثم صح أن

---

(1) ينظر كتاب الطاغية، د. إمام عبد الفتاح إمام، الفصل الثاني عن العالم الإسلامي (ص 174)، مكتبة عالم المعرفة عدد: 183 الكويت.

(2) الحضارة العربية إلى القرن الرابع. أدم متز1.

توسم بأنها أزمنة ذهبية لحضور العلماء ومشاركتهم الفاعلة في تشكيل ذهنية المجتمع وفي توجيه مساراته، وهي الظاهرة التي طالما غاظت بعض الدارسين المتحاملين على المشروع الإسلامي من دعاة القطيعة بين الديني والدنيوي في تدبير الشأن العام.

لقد حاول بعض هؤلاء إسباغ صفة الموضوعية والقانون التاريخي على موقفهم الذاتي من مشاركة العلماء في صنع الحدث السياسي والاجتماعي، فقدموا تلك المشاركة على أنها سبب حاسم ومباشر في إضعاف الدولة وتعريضها للانهيار.

وفي دراسات هؤلاء للتاريخ المغربي خصوصا اتخذوا من مسار الدولة المرابطية أنموذجا تطبيقيا وعينة شاهدة ومؤكدة لرأيهم غير التاريخي الذي لا يعبر إلا عن موقف إيديولوجي مسبق قدموه على أنه خلاصة قراءة واعية ونزيهة لحركة التاريخ.

لقد كان المستشرق الهولندي راينهارت دوزي (1820 - 1883) أبرز من سلك هذا المسلك التطبيقي في دراسته لتاريخ الدولة المرابطية حينما انتهى إلى أن مشاركة الفقهاء في تدبير الشأن العام وإسهامهم بالتوجيه كان أبرز عوامل سقوط الدولة وتفككها.

إن مشكلة دوزي النفسية مع التاريخ الإسلامي تعود إلى خلفيته الثقافية، وإلى طريقته في النظر إلى الثقافة الإسلامية، فلقد صنفه إدوارد سعيد مع إرنست رنان ضمن من يحملون كرها هائلا للشرق وللإسلام وللعرب[1].

ومشكلته المعرفية أيضا تتمثل في أنه اتصل بالتاريخ الإسلامي عبر دراساته السابقة للتاريخ الأوروبي الوسيط، فلم يكن يجد في التاريخ الإسلامي إلا مجالا تطبيقيا وأنموذجا مكررا لعلاقة الكنيسة بالعلم وبالمجتمع في أوروبا.

لقد عمل صديق دوزي رئيس الحزب الليبرالي الهولندي ووزير الداخلية «توربكه» على تخليصه من عمله المضني في قسم المخطوطات ومن راتبه الهزيل فألحقه بالجامعة

---

(1) الاستشراق، إدوارد سعيد، تعريب كمال أبو ديب (ص 168)، مؤسسة الأبحاث العربية ط: 5-2001.

أستاذا للتاريخ العام ودارسا للعصر الوسيط لأوروبا، واستهل عمله بمحاضرته الأولى سنة 1850 عن التأثير المفيد الذي كان للثورات في فرنسا[1].

إن دراسة التاريخ الأوروبي الوسيط على أنه خلاصة للتاريخ الإنساني لا بد أن تخلف لدى الدارس انطباعا سيئا عن علاقة المؤسسة الدينية بالمجتمع حينما يسترجع الدارس بذهنه مأساة كوبيرنك ومقتل جردانو برونو ومحاكمة جاليلو المهينة وغيرهم من العلماء الذين صبت عليهم الكنيسة أنواعا من العذاب، ومن ثم يجد الدارس نفسه منصهرا في ذوات كل الشخصيات التي عملت على إنقاذ العالم من ذلك الوضع البئيس، فيتقمص شخصية سبينوزا وفولتير وباسكال وجون لوك وديكارت وكل الناقمين على الكنيسة.

لكن الذين يختزلون التاريخ الإنساني كله في تجربة أوروبا ويلغون الخصوصية الحضارية والثقافية للشعوب الأخرى يقعون في خطإ منهجي جسيم هو خطأ التعميم وإسقاط الحتمية التاريخية على أحداث جزئية مرتبطة بظروفها الخاصة.

إن من أبرز الفوارق الحضارية والخصوصيات الثقافية في صلة الدين بالمعرفة تلك العلاقة الحميمية والزمالة المستحكمة بين العلم والدين في الحياة الإسلامية، وهو ما يفصح عنه اشتراك الدين والعلم في المكان وفي الأشخاص وفي كل إمكانات الدعم المتاحة للتبلور والتطور.

لقد كانت المساجد محاضن للمعرفة وكانت المكتبات الكبرى ملحقة ببنايات هي في الأصل تابعة للمساجد، وكان القيمون عليها على صلة وثيقة بوظائف المسجد، وكانت النفقة عليها من نفس مال الوقف الذي ينفق منه على المساجد، وكانت صفة العالم المشارك أعلى صيغ التحلية ورتب التصنيف العلمي، ومدلول المشاركة لا يتحقق إلا بالإسهام في معارف أخرى خارجة عن نسق العلوم الشرعية كعلوم الرياضيات والفلك والطب والصيدلية والمنطق وما إليها.

---

(1) موسوعة المستشرقين عبد الرحمن بدوي (ص 261)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط: 4-2004.

☑ **صدى دعوة دوزي**

إنه مهما يكن باعث دوزي على ربط انهيار الدولة المرابطية بتدخل الفقهاء في شأنها المدني فإن الدعوى قد تسربت إلى باحثين آخرين، كان انتماؤهم إلى نظرية الفصل بين الديني والمدني قاسمهم المشترك فلم تكن قراءة الحدث التاريخي لديهم أكثر من حاشية مؤكدة لأطروحة سابقة.

وقد يحسن جلب نصوص قليلة تسمح بتأكيد استمرار تأثير دوزي.

يقول محمد عبد الله عنان: كانت هذه التيوقراطية أو الديكتاتورية الدينية وما ترتب عنها من مثالب وأهواء لا مفر منها، أهم عامل في ضعف الحكم المرابطي وفساده.

ويقول أيضا:أضف إلى ذلك أن هذه الطائفة كانت إلى جانب هذا الاستغلال لنفوذها الديني تتسم خلال العهد المرابطي بالقصور وضيق الأفق، ولم تكن على شيء من ذلك التعمق العلمي الذي كان يمتاز به جيل الفقهاء أيام الدولة الأموية[1].

وعلى نهج د. محمد عبد الله عنان يمضي د. إبراهيم القادري بودشيش فيقول: إن سلطة الفقهاء لعبت دورا في هذا التطور السلبي، فالمصادر تجمع على ما حظوا به من سلطات واسعة حتى إن يوسف بن تاشفين كان لا يمضي رأيا دون الرجوع إليهم، وبالمثل فإن ابنه عليا اشتد إيثاره لأهل الفقه وكان لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشورة الفقهاء، مما جعل هؤلاء يشكلون ديكتاتورية دينية على حد تعبير أحد الباحثين[2].

إن الواضح من النصين السابقين أن الانتقاد منصب على استشارة أمراء المرابطين للفقهاء ونزولهم عند رأيهم، مع أن هذه الاستشارة ليست إلا استطلاعا لموقف الشرع من النوازل والقضايا المعروضة، وهو أمر متعين لا يخص الأمراء وحدهم، وإنما يلزم به كل مؤمن ما دام الواجب ألا يقدم المسلم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه.

---

(1) عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس.د. محمد عبد اله عنان القسم الأول (411)، مطبعة لجنة التأليف والتوجيه والنشر، ط:1- 1964.

(2) المغرب والأندلس في عصر المرابطين، د.إبراهيم عبد القادر القادري بودشيش (ص 17)، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية ط: 2 -2004 تطوان.

واستشارة الفقهاء ليست سؤالا عن آرائهم ومواقفهم الشخصية وإنما هي سؤال عن موقف الشرع. والفقهاء في هذه الحالة لا يمثلون إلا جهة الخبرة التي تعرب عن موقف الشرع بعد الاجتهاد وفق القدرة البشرية، وإذا كان عموم الناس لا يكفون عن سؤال أهل العلم كما يثبت ذلك الكم الهائل من كتب الفتاوى والنوازل، فلم يكون الأمراء والحكام استثناء ويكون سؤالهم للفقهاء سببا من أسباب الفساد؟.

إن الواقع حاليا أن الحكام في الأنظمة الحديثة يتخذون لأنفسهم مستشارين قانونيين يرجعون إليهم وينزلون على مشورتهم ومع ذلك لم يقل أحد بأن ذلك يمثل ديكتاتورية قانونية.

لقد لفت العلامة عبد الله كنون النظر إلى ما يقع من خطإ في القراءة للقب الفقيه الذي كثيرا ما يطلق على العالم حتى ولو لم تكن له ممارسة للفقه[1].

فإذا كان تدخل الفقهاء في الشأن المدني في العصر المرابطي هو العامل الحاسم في تدهور الدولة وسقوطها، فإن من حق القارئ المتطلع إلى المعرفة أن نخرجه من غموض الإطلاق الذي يلف لقب الفقيه في العصر المرابطي، فنكشف له عن أسماء بعض الكفاءات العلمية الذي يتجه النقد إلى حضورها ومشاركتها، ومن تلك الكفاءات النادرة فقهاء من أهل الأندلس والمغرب ممن لم يقل أحد من مترجميهم بأنهم يتسمون بما وصفهم به عبد الله عنان من قصور وضيق في الأفق، ومن هؤلاء أبو الوليد محمد بن رشد الجد وأبو علي الصدفي، وأبو بكر ابن العربي، والقاضي عياض السبتي، وشيخه عبد الله التميمي، وإبراهيم بن جعفر اللواتي، وعيسى الملجوم، وعلي بن حرزهم، وأبو القاسم المعافري، ومروان بن سمجون وغيرهم[2].

---

(1) النبوغ المغربي، عبد الله كنون (ص 71)، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط:2- 1962.

(2) ينظر النبوغ المغربي لعبد الله كنون (1/ 86)، وتاريخ دولتي المرابطين والموحدين، د. علي الصلابي(214)، دار المعرفة بيروت ط:2-2005.

☑ تأصيل حضور العالم في مجتمعه

حينما نتحدث عن حضور العالم في مجتمعه فإننا لا نتجه إلى تأسيس حكم تيوقراطي يدعي تفويضا إلهيا أو تخويلا سماويا مطلقا يتفرد العالم بموجبه بإصدار القرار. ولا نقصد إلى ما يشبه نظرية ولاية الفقيه التي تظل مرتبطة وجوديا بالمناخ العقدي الشيعي لاستنادها إلى مقولات شيعية منها: نظرية العصمة والوراثة عن الإمام المعصوم.

وهي نظرية لم تعد تسلم من النقد والمواخذة في بيئتها الشيعية ذاتها، إذ صار حفيد مثبتها في النظام السياسي الشيعي المعاصر أكبر منتقديها، كما أصبحت العديد من المرجعيات من أمثال منتظري، ومرتضى الأنصاري وأبي القاسم الخوئي، ومحمد جواد مغنية وغيرهم تكيل لها الانتقادات.

إننا بالطبع نستبعد كل هذه الأشكال من المقاربة والتعاطي مع الشأن المدني لأننا نتحدث عن وضع مدني له علاقة خاصة بالشريعة هي علاقة المرجعية والاستجابة لأمر الله ورسوله لا غير.

☑ مستند مشاركة العالم في واقع بيئته.

إن الأساس المرجعي المؤطر لمشاركة العالم في شأن أمته يتمثل في تميز النظام المدني الإسلامي بوجود مؤسسة قوية واضحة المعالم هي مؤسسة أهل الحل والعقد، وهي مؤسسة شرعية منبثقة عن قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1].

وقد تعددت الأقوال في المراد بأولي الأمر، لكن المذهب السني يرى أنهم أصحاب رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدون والعلماء، والفقهاء، والأمراء، وأصحاب

---

(1) سورة النساء، الآية: 58.

السرايا، وقواد الجند[1]، ومع تعدد هذه الأقوال المتنوعة غير المتضاربة فإن اندراج العلماء ضمن جماعة أهل الحل والعقد هو موضع اتفاق، ما دام العلماء يشكلون جماعة وظيفية ضامنة لتحقق مكون أساسي من شخصية المجتمع هو مكون التماهي والانسجام مع هدي الشريعة والاحترام لمقتضياته، وإلا لم يكن هناك معنى ولا داع للحديث عن مجتمع إسلامي أو دولة إسلامية.

إن أهل الحل والعقد لا يقعون في الهامش من حركة الدولة والمجتمع، وإنما هم في العمق منها، ومن أبرز مهماتهم مع غيرهم من مكونات مؤسسة أهل الحل والعقد تثبيت الاستقرار السياسي خصوصا في حال انتقال السلطة[2]. ولذلك يسمي عبدالقادر البغدادي أهل الحل والعقد أهل الاختيار فيقول:

فإذا صح لنا ثبوت إمامة عن طريق الاختيار فقد اختلف أهل الاختيار في عدد المختارين للإمام فقال أبو الحسن الأشعري: إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع إذا عقدها لمن يصلح لها[3].

وفي الظروف العادية وفي حالة الاختيار يمارس العلماء بوصفهم جزءا من أهل الحل والعقد مهمة إسداء النصح للحكام ولأفراد المجتمع على حد سواء، بناء على قول النبي ﷺ: «الدين النصيحة قلنا لمن يا رسول الله قال: لله ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم»[4].

---

(1) التفسير الكبير للفخر الرازي (10/ 149)، دار الفكر، والمحرر الوجيز لابن عطية (2/ 72)، المكتبة العلمية بيروت 1993، والتحرير والتنوير لابن عاشور (5/ 98)، الدار التونسية للنشر 1984.

(2) ينظر مبحث الأساس النظري لدور ومقاصد أهل الحل والعقد ضمن كتاب دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم (ص 262) د. فوزي خليل، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1996.

(3) أصول الدين لعبد القادر البغدادي (ص:280)، دار الكتب العلمية بيروت ط:2-1980.

(4) صحيح البخاري كتاب الإيمان باب قول النبي ﷺ: الدين النصيحة.

وبهذا التعدد في الوظائف تمارس مؤسسة العلماء في بيئتها ما تمارسه حاليا مراكز البحوث والدراسات الاستراتيجية من إمداد جهات صنع القرار بالخبرة الضرورية للمساعدة على تحديد الاختيارات واتخاذ القرارات المناسبة،كما أنها تمارس أيضا ما تقوم به مؤسسة كبار الناخبين في بعض الأنظمة السياسية المعاصرة.

إذا كانت السلطات في الدولة الحديثة موزعة على ثلاث مؤسسات هي مؤسسة التشريع ومؤسسة القضاء ومؤسسة التنفيذ، فإن أولوية حضور العالم في المستويين الأولين تبدو أكيدة وجلية بحكم الأهلية العلمية والمواصفات الأخلاقية التي يكون عليها العالم، فلذلك لو تأتى لنا استرجاع أسماء القضاة عبر تاريخ أمتنا فإننا لا نجدهم إلا فئة من أبناء العلماء سجلت صفحات ناصعة من الدراية بفن القضاء، وبالقدرة على الخلوص إلى الأحكام بذكاء وقاد، ومن فرض استقلال القضاء، ومن نزاهة وتجرد، وقد نجد كثيرا من ذلك في موسوعات القضاء[1].

أما عن ممارسة التشريع وتنزيل الأحكام على الوقائع فإن ذلك كان شأنا خاصا يمارسه أهل الفقه بما تأهلوا به من معرفة بطرق الاستنباط الصحيح وبشروط الاجتهاد وصفات المجتهد وأنواع الاجتهاد المطلق أو المقيد، ومن علم بأنواع المصالح، ومن معرفة بتقدير الأولويات ورعاية للمالات مما يجعل عملهم أقرب ما يكون إلى العلمية والانضباط.

وأما عن انخراط العلماء في ممارسة سلطة التنفيذ فإن كثيرا منهم كانوا كغيرهم من الناس موظفين في مرافق الدولة فكان منهم من ولي الوزارة[2].

---

(1) أخبار القضاة لمحمد بن خلف المعروف بوكيع (ج1-2-3)، عالم الكتب بيروت، والمرقبة العليا لمن يستحق القضاء والفتيا، دار الآفاق الجديدة بيروت 1989.

(2) كتاب الوزراء والكتاب لمحمد بن عبدوس الجهشياري، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشلبي، ط: الحلبية 1980، وكتاب تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء للهلال بن المحسن الصابي، دار الفكر الحديث بيروت 1990.

فكان يعرف بذي الوزارتين وزارة السيف ووزارة القلم كلسان الدين ابن الخطيب، وكان منهم ولاة الأقاليم والمحتسبون،ورؤساء الجند،فكان إبراهيم بن أدهم جنديا لما أحس بدنو أجله في غير مواجهة قال لمن حوله: أوتروا لي قوسي فمات قابضا عليها[1]، وكان عبد الله بن المبارك ضمن جيوش المسلمين في بلاد الروم[2] وكان عبدالحق بن عطية جنديا[3]. ومن أعلام فقهاء المالكية أسد بن الفرات الذي كان قائد فتح صقلية[4]، وخليل بن إسحاق المالكي صاحب المختصر الذي لم يخلع عنه لباس الجندية في كل الأحوال[5].

بالإضافة إلى هذه الإسهامات القيمة للعلماء في تدبير الشأن العام على مستوى تولي وظائف الدولة فإن لهم في صلتهم بالأمة وظائف مستديمة وعميقة الأثر. فهم يمثلون فيها عقلها النير، وفكرها الموصول بمصدري التوجيه الإسلامي الكتاب والسنة، وهم بهذا يمثلون ما تمثله كل النخب المثقفة في مجتمعها حاليا من قدرة على إنتاج الأفكار المؤسسة للتغيير الاجتماعي، كما أن العلماء يمثلون في الأمة وجدانها المفعم بمحبة الخير للناس مما يجعلهم ينذرون أنفسهم لأن يكونوا شخصيات عامة تفكر بفكر الأمة وتحرص على سلامتها فكريا وخلقيا وسلوكيا وتستشرف لها آفاق الغد المناسب لشرفها وما رشحها القرآن له من نهوض بفريضة الشهود الحضاري التي تتنافى كليا مع أن تكون الأمة قابعة في درك الذيلية والتبعية واللحوق بالنماذج الأخرى.

---

(1) تاريخ الإسلام لشمس الدين الذهبي حوادث (سنة:161-170)، (ص 50).

(2) تاريخ الإسلام لشمس الدين الذهبي حوادث (سنة 181-190)، (ص 232).

(3) فهرس ابن عطية تحقيق محمد أبي الأجفان (ص 8)، دار الغرب الإسلامي ط: 1980.

(4) المرقبة العليا (ص 54).

(5) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور(1/ 357)، دار التراث القاهرة، والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني(2/ 86)، دار الجيل.

إن العالم في أمته هو عقلها اليقظ ووجدانها المرهف، وهو الرائد الذي لا يكذب أهله، وهو حينما يعمل لخير أمته فإنه يزن حركتها بمعيار الشريعة الإسلامية. ويتأكد هذا باستعادة كل المواقف التي وقف فيها العلماء في مواجهة مظاهر الانحراف وأسباب السقوط والانحدار داعين إلى تحرير العقول وإلى تحرير البلاد، وإلى تحقيق النهضة المنشودة. فلم يكن رجال الإصلاح ودعاة النهضة في أمتنا إلا علماء أكفاء يحملون هموم أمتهم ويرشدون إلى سبل التخلص من وضع التخلف والانحطاط.

إن العالم بحكم رسالته موصول بأمته يحمل في قلبه كل همومها، فيحمي وجودها المعنوي ويصون هويتها ويمنع شخصيتها من أن تمحى، فيتحرك على أصعدة كثيرة ثقافية واجتماعية وسياسية فتختلف اهتماماته وطرق أدائه تبعا لذلك.

فهو إذا اشتغل على المستوى الفكري وجه جهده الكبير إلى خدمة العقيدة وإلى إرجاعها إلى أصولها ومنابعها من الكتاب والسنة، وسعى إلى تشذيبها من الشوائب التي تكون قد علقت بها في فترات الركود العلمي والتخلف الفكري، وهو أيضا يدعو إلى إعمال العقل ونبذ الخرافة والغرائبية والتقليد الأعمى، كما أنه يعالج قضايا الفكر الجزئية فيحرر المفاهيم ويضبط الدلالات وينتج على الدوام فكرا متجددا يعبر عن رؤية إسلامية لكل القضايا.

والعالم في ذلك كله لا يكتفي بالرفض والانزواء، وإنما يتصدى لتحليل القيم الوافدة وإبراز ما فيها من مضامين مصادمة لهوية الأمة، وما لها من استشرافات مبيتة لتدمير قيم الأمة، ولهذا وجدت الأفكار الوافدة في العلماء النخبة المتفطنة إلى خطورة مضامينها وما يضمره أصحابها من أهداف تدميرية بعد أن استعصى عليهم تحقيق الإجهاز على الأمة بقوة السلاح وبالمواجهة الدموية. وهكذا تصدى العلماء على الدوام للأفكار التي بثتها كل الحركات السرية في تاريخ المسلمين، فواجهوا الغنوصية والوثنية والثنوية والباطنية والدهرية والإلحاد وفكر المشاعة الجنسية، وكل

النظريات العدمية الملغية لوجود الإنسان والمسقطة للتكليف، كما واجهوا نظريات الإرجاء والتجسيم والتعطيل وغيرها فتشكل مما كتبه العلماء في تحليل تلك الآراء ونقدها دراسات قيمة هي إلى الآن أجود وأعمق ما كتب عنها.

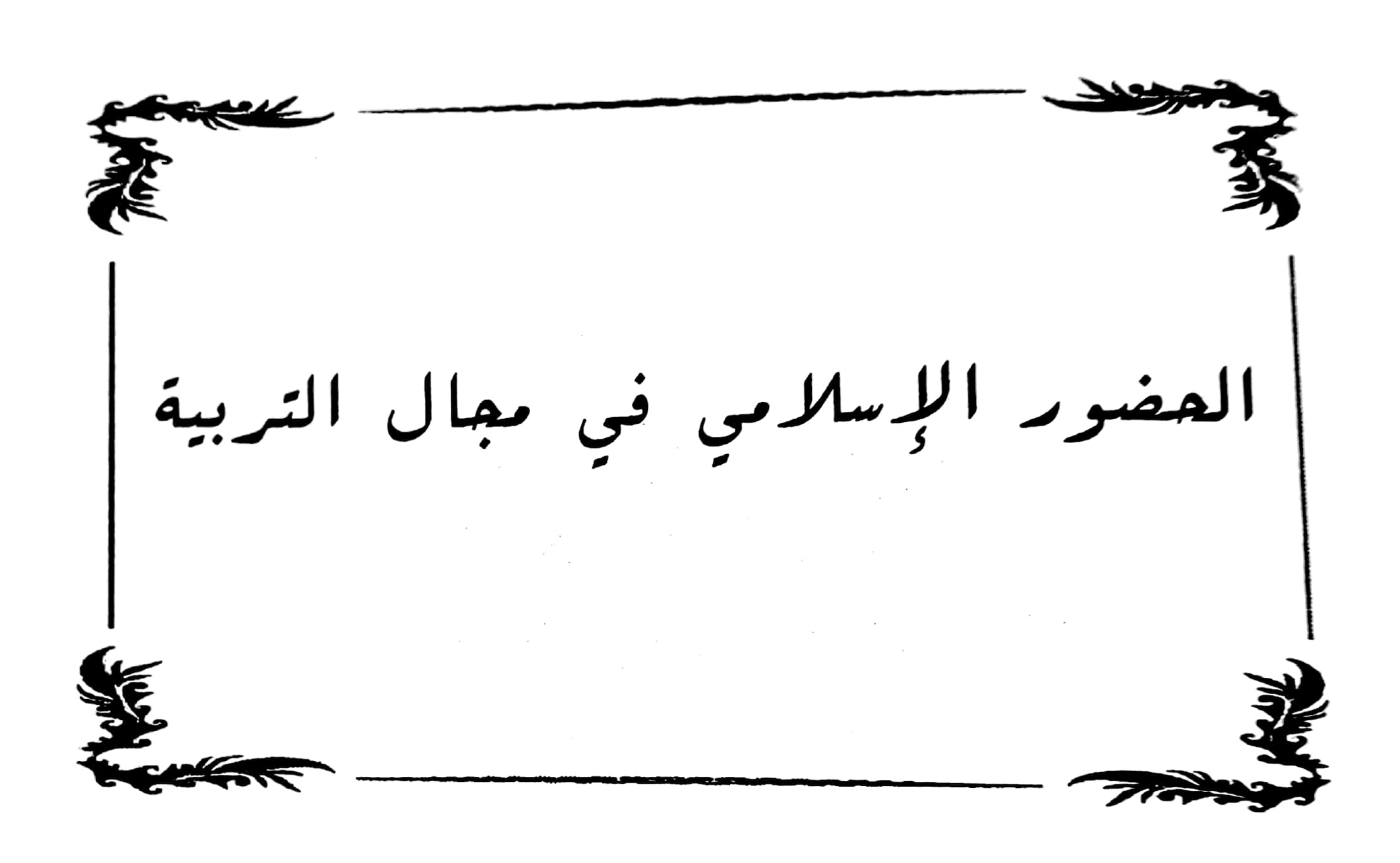
والعالم إذ يشتغل في المجال الاجتماعي فإنه يعنى أساسا بإرساء القاعدة الثقافية الكفيلة ببناء مجتمع إسلامي سليم، فيحرص على إبراز مفاهيم الأمة والجماعة والمسؤولية المشتركة، والتضامن وشروط التعايش والتساكن وحدود ما يسوغ فيه الاختلاف وما يجب أن يكون موضع اتفاق ومساحة مشتركة ومشروعا مجتمعيا تأتلف عليه كل القوى الحية وكل الأطياف السياسية رغم الاختلافات الطبيعية بينها، والعالم إلى جانب هذا كله يرعى قيم الأمة ويصونها من أن تهدر أو تتغلب عليها قيم مصادمة لهويتها، مما تقذف به يوميا مؤسسات إنتاج القيم المادية المتوسلة إلى أهدافها بقدرات هائلة على الإنتاج وعلى الإخراج والتسويق والإغراء والوعيد إن اقتضى الأمر ذلك.

ولقد سلك رسول الله ﷺ مسلكا متميزا في التعبير عن أهمية وجود العالم في أمته وممارسته لرسالته، فركز على الحالة المناقضة التي يخلو فيها المجتمع من العلماء، فبين مقدار المفاسد الفكرية والسلوكية التي تلحق بالأمة نتيجة لذلك الغياب فقال: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[1].

وحال الضلال الذاتي والإضلال للغير هي حال الاضطراب الفكري والارتباك السلوكي والاختلال الاجتماعي التي لا خلاص منها إلا بتفكير الأمة جديا في تقوية أجهزة إيجاد العلماء وتمكينهم من المشاركة في تشكيل ذهنية المجتمع وفي حراسة وجوده المعنوي.

---

(1) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم.



الحضور الإسلامي في مجال التربية

مقدمة

إن الحديث عن الجانب التعليمي التربوي في الإسلام لا بد أن يكون حديثا عن جوهر الإسلام في خلاصته ما دام رسول الإسلام محمد ﷺ يحصر الغاية من ابتعاثه وإرساله في أن يكون معلما على نحو ما يفيده قوله صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت معلما»[1] وهي عبارة موجزة حاصرة مؤداها أن كل ما جاء به رسول الله ﷺ إنما هو تعاليم جديدة وإفادات يصلح بالسلوك عليها نهج الحياة ويربى بها الفرد ثم المجتمع تربية إسلامية متميزة.

وقد كان منطقيا ومعقولا أن تجد كلمة الرسول الله عليه وسلم رجع صداها في سيرته ﷺ وفي سلوكه وفي أعمال العلماء والمربين عبر أجيالهم، فيكون من أثرها إنجاز بحوث ودراسات تستبطن العملية التربوية التعليمية وتؤصلها تأصيلا شرعيا، إلا أن المرء ينتابه العجب حينما يقرأ لمستشرق فرنسي هو البارون كارادي فو Carra de Vaux ما قاله في كتابه «مذهب الإسلام La Doctrine D l'Islam»: «من أنه لا يجد الإنسان في الشرق الإسلامي ذلك الذوق الفطري للتعليم ولا الميل للبحث عن المناهج العقلية ولا الرغبة في التقدم في أمثال هذه المسائل، ولم يهتم الإسلام بأمر الطفل وكذلك لم تحفل به المسيحية...» وقد ألفت رسائل جليلة في التربية باللغة العربية خلال القرون الوسطى، ولكن المؤلفين لها من المسيحيين العرب. وقد أهمل المفكرون المسلمون هذا الموضوع بعض الشيء، وأثر الابتكار فيما أضافوه قليل[2].

ولست أريد أن أحيل في تلمس الباعث على هذا القول المتعسف على كون الرجل مسيحيا متعصبا خدم المسيحية بالتدريس في المعهد الكاثوليكي بباريس[3]، وإنما

---

(1) سنن ابن ماجة، المقدمة، الحديث: 229، والتمهيد لابن عبد البر، (2/ 118).

(2) عن كتاب التربية في الإسلام، ذ. أحمد فؤاد الأهواني، (ص: 245).

(3) المستشرقون، نجيب العقيقي، (1/ 238).

أقف معه في تنكبه الموضوعية وهو يلغي تراثا تربويا ضخما لا يمكن أن يغيب عن رجل أنجز عملا ضخما في خمسة أجزاء عن مفكري الإسلام. ولهذا أجدني مدعوا إلى إثبات الحضور التربوي الإسلامي من خلال استعراض نماذج من مصنفات المسلمين في الموضوع.

من الكتابات الإسلامية في الموضوع: كتاب آداب المتعلمين لمحمد بن سحنون (ت256هـ). وقد تناول ابن سحنون في كتابه قضايا تربوية عديدة كان أولاها حديثه عن العدل بين التلاميذ من غير مراعاة لأوضاع أسرهم الاجتماعية، ومن جملة ما ساق قول الحسن: إذا قوطع المعلم على الأجرة فلم يعدل بينهم أي الصبيان كتب من الظلمة[1]، وتحدث عن ضرورة ملازمة المعلم محل عمله فلا يلزمه الصلاة على الجنائز ولا عيادة المرضى ولا يتلقى أجرا يجب عليه أن يفي بحقه[2]، كما لا يجوز له أن يشتغل بكتابة الكتب لنفسه ولا لغيره في وقت التدريس[3]. وخصص ابن سحنون فصلا للحديث عن أجرة المعلم ومتى تجب[4] وضمن كتاب ابن سحنون مباحث أخرى جزئية، لا سبيل إلى تقصيها. وميزة الكتاب أنه كان رائد الكتابة المستقلة في موضوع التربية، وقد حقق الكتاب الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب(1931) بتونس عن مطبعة العرب، ثم أعاد تحقيقه د. محمود عبد المولى معتمدا على ثلاث نسخ منها نسخة الخزانة العامة بالرباط ذات الرقم 85 / ق[5]، وطبعته الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر ونشر الكتاب د. أحمد فؤاد الأهواني بذيل كتابه «التربية في الإسلام»[6].

---

(1) آداب المعلمين (ص:74).

(2) نفسه (ص: 81).

(3) نفسه (ص: 82).

(4) نفسه (ص: 90).

(5) كتاب آداب المعلمين، تحقيق د. محمود عبد المولى، (ص: 11).

(6) التربية في الإسلام، (ص:251).

ومن الآثار التربوية الرائدة، الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين لأبي الحسن علي بن محمد القابسي (ت 403هـ)، وقد صدَّر القابسي كتابه بذكر الباعث على تأليفه فقال: إنه كتبه إجابة عن أسئلة وجهت إليه، وقد أجاب في الجزء الأول عن حقيقة الإسلام والإيمان والاستقامة والصلاح[1]. وأجاب ثانيا عن سؤال يتعلق بآداب حفظ القرآن الكريم وحكم تعليمه[2]. وقد نشر د. أحمد فؤاد الأهواني كتاب القابسي بذيل كتابه «التربية في الإسلام» الذي قدمه أطروحة لنيل الدكتوراه من جامعة القاهرة، وتعتبر رسالة القابسي من أوفر الدراسات المبكرة مادة وأكثرها تخصصا.

ولأحمد بن مسكويه (ت421هـ) كتابه الشهير المعروف بـ «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» وهو كتاب لم يمحضه مؤلفه للتربية وإنما تناول فيه الحديث عن النفس وعن الحواس وعن الفضائل، لكنه تحدث في المقالة الثانية عن تأديب الأحداث والصبيان خاصة[3].

وقد صرح في مستهل حديثه أنه ينقل من كتاب بريسن الفيلسوف اليوناني[4]، فوضع ما أسماه بدستور تهذيب الأطفال، وفيه نبه على وجوب تركيز المثل العليا التي منها المحافظة على الكرامة، وتحدث في دستوره عن تهذيب الأطفال وتلقينهم آداب المطاعم وآداب الملابس وآداب المجالس[5].

وينسب لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (ت428هـ) كتاب في التربية وقد يدعى «تدابير المنزل أو السياسة الأهلية» وقد نشرة لويس معلوف اليسوعي في أوائل

---

(1) الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، (ص: 265).

(2) نفسه، (ص: 275).

(3) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لعلي بن محمد بن مسكويه، (ص: 68).

(4) نفسه (ص: 68).

(5) نفسه (ص: 72).

القرن الماضي، وأعاد الدكتور هشام نشابة تحقيق الكتاب ونشرته دار العلم للملايين، وضمن الكتاب مباحث تدبير الرجل نفسه ثم تدبيره دخله وخرجه[1]، وتدبيره أهله[2]، ثم أفرد مبحثا لتدبير سياسة الولد[3] والكتاب صغير إذ اكتفى مؤلفه بالعبارة الموجزة وبالإشارة العابرة.

من الكتب المؤصلة للعملية التعليمية التربوية تأصيلا علميا كتاب «جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله» لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي (ت 463هـ) وهو كتاب جامع عرض مؤلفه في الجزء الأول منه إلى آداب التعليم والتعلم وتحدث عن التبكير بالدراسة[4]، وتحدث عن سؤال المعلم المتعلمين[5] وعن آداب العالم والمتعلم[6] وعن الإنصاف في التعليم[7]. وكتاب ابن عبدالبر كتاب مشهور ومتداول.

ولأبي حامد الغزالي (ت505هـ) كتاب «مناهج المتعلم» وهو كتاب نسبه له حاجي خليفة في «كشف الظنون» وهو غير كتابه المعروف برسالة «أيها الولد»، ومن هذا الكتاب نسختان خطيتان بمتحف برلين، وقد حقق الكتاب د.هشام نشابة ونشره ضمن كتابه «التراث التربوي الإسلامي»[8].

---

(1) كتاب السياسة لابن سينا (ص:36).

(2) نفسه (ص:38).

(3) نفسه (ص:40).

(4) جامع بيان العلم وفضله (1/ 98).

(5) جامع بيان العلم وفضله (1/ 136).

(6) نفسه(1/ 151).

(7) نفسه(1/ 159).

(8) كشف الظنون (1/ 1878).

ومن الكتب التربوية القيمة كتاب تعليم المتعلم في طريق التعلم لبرهان الدين الزرنوجي، كان حيا قبل سنة (600هـ)، وقد طبع هذا الكتاب مرات عديدة فطبع في مدينة مرشد آباد سنة 1265 هـ، وطبع في ألمانيا سنة 1709م، وفي لايبسك سنة1838م، وفي قازان سنة 1898م، وفي تونس سنة 1286هـ، وفي 1292هـ وسنة 1307هـ، وفي قازان سنة 1901م، وفي مصر سنة 1300 وسنة 1307هـ. وقد أعاد صلاح محمد الخيمي تحقيق الكتاب فنشرته دار ابن كثير ببيروت. وكتاب الزرنوجي يتسم بطابع التعميم الذي لا يسمح بالوقوف مع الجزئيات،حتى يوشك أن يكون كتاب نصائح وتوجيهات عامة[1].

ومنها كتاب «تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم» لأبي إسحاق ابن جماعة (ت 733هـ)، والكتاب موزع إلى خمسة أبواب أفرد المؤلف الأول منها للحديث عن فضل العلم والعلماء[2]. وتحدث في الباب الثاني عن أدب العالم في نفسه ومراعاة طالبه ودرسه، وتحته ثلاثة فصول[3]. وتناول في الفصل الثالث آداب العالم مع طلبته في حلقته، وتحته أربعة عشر نوعا[4]، وتحدث في رابع الأبواب عن آداب المتعلم، وتحته ثلاثة فصول[5]، وأما الفصل الرابع فقد تحدث فيه عن الأدب مع الكتب[6]، وأفرد الباب الخامس للحديث عن سكنى المدارس[7]. وقد بقي من كتاب «تذكرة السامع والمتكلم» نسختان يضمها متحف برلين، وقد نشرت الكتاب

---

(1) منهاج المتعلم ضمن كتاب التراث التربوي الإسلامي (ص:57).

(2) تذكرة السامع والمتكلم لابن جماعة (ص: 160).

(3) نفسه (ص: 107).

(4) نفسه (ص: 128).

(5) نفسه (ص: 139).

(6) نفسه (ص: 170).

(7) نفسه (ص: 179).

دار الكتب العلمية في حيدر آباد وصورت نسختان بلبنان، لكن الباحث د. هشام نشابة أعاد إخراج النص محققا عن دار العلم للملايين سنة 1988.

ومن الكتب التربوية كتاب «اللؤلؤ النظيم في روح التعلم والتعليم» لأبي عبد الله زكرياء الأنصاري (ت 925هـ) ويعرف بالسنيكي، وكتابه رسالة موجزة، تحدث فيها عن شروط تعليم العلوم وتعلمها وقدرها باثنتي عشر شرطا[1]، ثم أعقب ذلك بحصر العلوم فردها إلى علوم شرعية وأدبية ورياضية وعقلية[2]، وعرف كل علم منها، وكتاب اللؤلؤ النظيم مطبوع محقق وهو من جملة الرسائل التي نشرها د. هشام نشابة.

ومن الكتب التربوية كتاب «تحرير المقال في آداب أحكام يحتاج إليها مؤدب الأطفال» لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي (ت 973هـ)، ومن هذا الكتاب مخطوطة في متحف برلين، وقد طبع بالهند سنة 1926. والكتاب يعرض لقضايا إجرائية وتربوية منها حكم أخذ الأجرة على التعليم[3]، وقد جعل المؤلف بعض الكتاب أجوبة عن أسئلة تعليم وجهت إليه، فأجاب عن إحضار التلميذ إلى المكتب إذا تخلف[4]، ومنها حكم تأديب الولد وتعزيره[5]. وفي كتاب تحرير المقال نظرات تربوية عميقة وميزتها أنها تؤصل الفعل التربوي تأصيلا شرعيا يشهد لكل قول بما يدعمه من الأدلة.

ومن الكتب التربوية كتاب «آداب العلماء والمتعلمين» للحسين بن القاسم بن محمد بن علي (999ـ 1050هـ) من علماء الشيعة الزيدية باليمن، والكتاب حافل

---

(1) اللؤلؤ النظيم (ص: 203).

(2) نفسه (ص: 206).

(3) تحرير المقال (ص: 230).

(4) نفسه (ص: 245).

(5) نفسه (ص: 252).

بالنقول عن الصحابة كعمر بن الخطاب[1]، ومن علماء الإسلام أمثال أبي حنيفة، ومالك بن أنس، والشافعي، والزهري، ومحمد بن يوسف. وفي الكتاب أبواب تحدث فيها عن آداب العالم في نفسه[2]. وآداب العالم في درسه[3]. وآداب العالم مع طلبته[4]. وآداب المتعلم مع نفسه[5]. وآداب المتعلم مع شيخه[6].وآداب المتعلم في دروسه وقراءته[7]، وآداب المتعلم مع الكتب[8]، ولا يزيد الكاتب علىٰ غيره من كتب أهل السنة إلا بالحديث عما ينبغي لأهل البيت النبوي من الآداب الزكية والأخلاق السنية[9].

☑ الإسهام التربوي المغربي

لقد كان علماء الغرب الإسلامي في العمق من محاولات التأصيل الشرعي للفعل التربوي، ويكفي دليلا علىٰ ذلك أن يكون محمد بن سحنون (ت256هـ) وأبو الحسن علي بن محمد القابسي (ت403هـ) من رواد هذا المشروع، ويكفي أن يكون من المشتغلين به أعلام العلم والأدب أمثال أبي بكر ابن العربي الذي تذكر مصادر ترجمته أن له كتابا في الموضوع هو كتاب «آداب المعلمين»، كما أن أبا عمر أحمد بن محمد ابن عبد ربه الأندلسي، قد أفرد إحدىٰ يوافيت عقده الفريد للحديث عن العلم والأدب،

---

(1) آداب العلماء والمعلمين (ص: 22).
(2) نفسه (ص: 19).
(3) نفسه (ص: 35).
(4) نفسه (ص: 35).
(5) نفسه (ص: 47).
(6) نفسه (ص: 57).
(7) نفسه (ص:65).
(8) نفسه (ص: 77).
(9) نفسه (ص: 89).

وعرض فيه لبعض قضايا العلم[1] وقد كتب محمد بن الحاج العبدري الفاسي (ت737هـ) فصلا ضمن كتابه «المدخل» تناول فيه آداب المتعلم استعرض فيه آداب المتعلم[2]، وكتب الحسين بن علي بن طلحة الشوشاوي (ت899هـ) فصلا خصصه لأحكام المعلم وما يتعلق به ضمن كتابه «الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة» «تناول فيها سبعا وسبعين مسألة من قضايا التربية صاغها في صورة سؤال وجواب»[3].

وقد كان علماء المغرب كغيرهم مدركين لأهمية الكتابة التربوية فوضعوا في ذلك مؤلفات مستقلة أشير منها إلى ثلاثة مصنفات تشكل في تقديري نماذج مشرفة للدرس التربوي، ومن تلك الكتابات:

«جامع جوامع الاختصار والتبيان في ما يعرض بين المعلمين وآباء الصبيان» لمحمد ابن أبي جمعة المغراوي (ت929هـ) وهو الملقب بشقرون، من أبرز تلامذته ابن غازي، وكتابه تغلب عليه معالجة الجانب الإجرائي، فقد تناول في أول مباحثه حكم الحدقة، وحق المعلم في تقاضي الأجرة، وأورد الأقوال في تقاضي الأجرة شهريا أو سنويا بناء على عقد يعبر عنه بالشرط وله ضوابط.

وقد تحدث المغراوي عن التأديب[4] وعن وجوب العدل بين التلاميذ[5] وفصل القول في العطل وفي أيام الدراسة[6] ثم ختم كتابه بباب جامع ضم إليه قضايا منها قوله: لا يجب على الوالد إحضار ولده إلى المكتب وهو كاره لذلك[7]، كما لا يجوز

---

(1) العقد الفريد (2/ 206).

(2) المدخل لابن الحاج (2/ 124).

(3) الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة (ص:277).

(4) جامع جوامع الاختصار (ص 82).

(5) نفسه (ص 86).

(6) نفسه (ص:91).

(7) نفسه (ص 94).

للمعلم مطالبة التلاميذ بإحضار الطعام لباقي الطلبة لاحتمال أن يكون التلميذ في نفسه فقيرا[1]، كما لا يجوز للمعلم استخدام التلاميذ في أعماله الخاصة كالاحتطاب أو السقي إلا إذا كان ذلك مدرجا في الشرط أو كان عادة جارية[2]، إلى غير ذلك من المباحث اللطيفة التي كانت تضبط عملية التعليم.

وقد نشر د.عبد الهادي التازي كتاب جامع الجوامع للمغراوي، ونشره مكتب التربية العربي لدول الخليج سنة 1986.

ومن الكتب التربوية الغزيرة المادة كتاب «القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم» للحسن بن مسعود اليوسي (ت 1102هـ)، وكتابه مستوعب شامل درس كثيرا من القضايا التي لم يعرض لها واضعو كتب أدب العالم والمتعلم، فقد عرف العلم وأنواع المعارف[3] وتحدث عن حقيقة العقل[4] وأثناء حديثه عن أنواع المعلومات بالغ في الرد على منكري المعلومات الحسية.

وفي القسم الثاني من كتاب «القانون» تحدث اليوسي عن أحكام العالم وهو يقصد به المعلم، فتحدث عن آدابه في نفسه، ولما تناول الدراسة تحدث عن أدب المتعلم مع المعلم وعن الرحلة في طلب العلم، وعن آفات العلم وقواطعه، وتحدث أخيرا عن استعمال الكتاب المدرسي.

وعلى الإجمال، فقد جاء كتاب اليوسي أوفى من غيره من الكتب السابقة عليه وأكثر منها مادة علمية، وقد صدرت نسخة محققة منه بعناية حميد حماني في 438 صفحة فضلا عن المقدمة التي تبلغ 100 صفحة.

---

(1) جامع جوامع الاختصار (ص 94).

(2) نفسه (ص: 95).

(3) القانون (ص: 107).

(4) نفسه (ص: 109).

ومن الأعمال التربوية المغربية القيمة منظومة تربوية أنشأها عالم مغربي من رجال القرن 12 هو العربي بن عبد الله المستاري الذي كان حيا سنة (1199هـ) وقد سمى منظومته تلك «سراج طلاب العلوم» وعرف به البغدادي في «إيضاح المكنون» وفي «هدية العارفين» وقد شرح المنظومة أحمد بن المامون البلغيثي بكتاب أسماه «شرح الابتهاج بنور السراج» وهو يقع في جزئين، ولإعطاء فكرة عن محتويات هذا الشرح أورد بعض عناوين أبوابه، ومن الأبواب باب ما يبتدأ به من علوم في الطلب[1] باب آداب يوم الخميس وما يفعل فيه من الآداب والاجتماع بالأصحاب والبروز إلى أبدع الرحاب[2] وترويح الخاطر بالمباح[3]، باب ما جاء في لعب الكرة ومدحها[4]، باب آداب المدارس[5]، حرمة خزن ما زاد على القوت في بيوت المدرسة[6]، طلب السؤال عن العلم[7]، الكتاب المدرسي[8]، زجر المعلم للمتعلم[9]، طلب تحقيق تحسين الهيئة.

☑ المرتكز الثقافي للحركة التعليمية والتربوية عند المسلمين

إن الشأن في أي حدث حضاري ضخم في مستوى النهضة العلمية التي قادها الإسلام أن يكون الحافز عليه والموجه له مرتكز ثقافي فكري دفع الناس إلى استفراغ الجهد في تحقيق الأهداف التي تغياها وفي ارتياد الآفاق التي توخاها.

---

(1) شرح الابتهاج بنور السراج (1/ 139).
(2) نفسه (1/ 257).
(3) نفسه (1/ 282).
(4) نفسه (1/ 282).
(5) نفسه (2/ 2).
(6) نفسه (2/ 4).
(7) نفسه (2/ 45).
(8) نفسه (2/ 60).
(9) نفسه (2/ 109).

والواقع أن الحركة العلمية التي عرفها العالم الإسلامي مع ما اتسمت به من جدية وعمق وغزارة في العطاء، ما كان لها أن تتم لولا أن الإسلام هيأ لها بإرساء قاعدة فكرية صلبة تشكلت من مجموعة مفاهيم مستقاة من تصريحات أو إشارات نصوص شرعية عديدة، ويمكن الحديث منها عن أمثلة تقوم مقام النموذج والمثال.

- تنصيص القرآن الكريم على اعتلاء العلماء الذروة من التراتبية التي يصنف إليها الناس عند الله، فالمؤمنون أفضل من سواهم من غير المؤمنين، والعلماء أفضل ممن عادهم من عامة المؤمنين، ومن ثم تكون أفضليتهم على فضلاء لا على مفضولين، يقول الله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[1].

- تنصيب القرآن العلماء في موضع الإمامة والقيادة التي تلزم عموم المسلمين بالعود إليهم في استقاء المعرفة له أكثر من شاهد في النصوص القرآن الكريم. ويخطئ من يتوهم أن سؤال العلماء ينحصر في قضايا التعبد، وقد كان الخلفاء الراشدون إذا عرض لهم أمر قد يكون دنيويا استشاروا علماء الصحابة. ويتأكد الموقع المتميز للعلماء في الإسلام بمثل قول الله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[2]، وهو استفهام يلزم المتأمل بالإقرار بعدم الاستواء.

وإذا كان العلماء قد وازنوا بين العالم والعابد، فليس ذلك إلا لاعتبارهم العابد عالما من نوع خاص، ومذهب الأئمة الأربعة وهم كبار علماء الأمة ومعهم سفيان ابن عيينة وجماعة من العلماء قال عنهم ابن الأزرق هو مذهب جماعة من العلماء والأكثرين أن العالم أفضل من الولي[3]، وإذا خالف في هذا القشيري والغزالي

(1) سورة المجادلة،الآية: 11.

(2) سورة الزمر، الآية: 10 .

(3) تحفة الفضلاء ببعض فضائل العلماء لأحمد بابا التنبكتي، (ص: 43).

وعز الدين بن عبد السلام، فإن كلامهم حمل على العالم الذي لم يؤثر العلم في سلوكه وذلك شأن آخر، ونقل الحافظ العراقي عن شيخه البلقيني أن الأولياء إذ ظهرت لهم كرامات فإن الفتوحات التي يفتحها الله على العلماء بالاهتداء إلى استنباط المسائل المشكلة من الأدلة أعم نفعا وأكثر إفادة مما يفتح به على الأولياء[1].

➢ دعوة القرآن إلى الاستزادة من العلم ولو أن المخاطب بذلك هو رسول الله ﷺ وفي ذلك إيماءة إلى رحابة مجالات العلم على نحو ينبئ به قول الله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾[2].

➢ اعتبار العلم في ذاته قيمته كبرى للإنسان وفضيلة يمتن بها الله عليه، ولو أن الممتن عليه نبي مرسل، يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدَ ـاتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَٰنَ عِلْماً وَقَالَا اَلْحَمْدُ لِلهِ اِلذِے فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ اِلْمُومِنِينَ﴾[3] ونعت داود وسليمان في مقام التنويه بأنهما أوتيا علما له دلالة في إفادة أن العلم فضيلة.

➢ جعل الإسلام تحصيل العلم فريضة لا يعفى منها أحد، وقد تختلف دائرتها باختلاف المواقع ولكن أحدا لا يعفى من التكليف به، بل إن العلم هو الفريضة الأولى التي تترتب عنها تكاليف أخرى، ولذلك بوب البخاري على هذا المعنى فقال: «باب العلم قبل القول والعمل»[4]، أخذا من قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمَ اَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا اَللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾[5] وعبر ابن عاشر عن هذا المعنى لما قال:

أول واجب على من كلفا ... ممكنا من نظر أن يعرفا

---

(1) تحفة الفضلاء ببعض فضائل العلماء لأحمد بابا التنبكتي (ص: 46).
(2) سورة طه، الآية: 111.
(3) سورة النمل، الآية: 15.
(4) صحيح البخاري كتاب العلم باب العلم قبل القول والعمل.
(5) سورة محمد، الآية: 20.

فالمعرفة في الإسلام هي أصل الفرائض وأساسها، وكفى بهذا إشارة إلى احتفاء الإسلام بالعلم.

☑ الآداء التعليمي والتربوي عند المسلمين

إن الرسول ﷺ وهو المعلم الأول الذي انتشل الله به من استجاب لدعوته من الجهالة، قد بدأ رحلة التربية والتعليم، فاتخذ لذلك إجراءات عديدة تذكرها كتب السيرة والحديث وضمن هذه الإجراءات خطوات منها: أنه انتصب عليه السلام مدرسا ومعلما على نحو دائم وفق ما تسمح به الأوضاع التي عاشها، فقد بدأ عليه السلام بتعليم الكبار خلال فترته المكية فكانت دار الأرقم ابن أبي الأرقم وغيرها من دور المومنين مدارس يتلقى فيها المؤمنون معارف على رأسها توحيد الله تعالى.

ولما هاجر عليه السلام إلى المدينة عقد مجالس علمية عمومية كانت في كثير من الأحوال تغص بالجالسين، حتى كان الناس يدعون إلى الاقتراب من بعضهم وإلى الازدحام على نحو ما سجله قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلْمَجَٰلِسِ فَٱفْسَحُواْ يَفْسَحِ ٱللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[1].

- كان مجلس التعليم النبوي يبدأ كل يوم بعد أداء صلاة الصبح، وكان عليه السلام يجلس إلى الأسطوانة المسماة بأسطوانة التوبة وهي واقعة اليوم في الروضة الشريفة وهي الأسطوانة الرابعة عن المنبر إلى القبر النبوي[2].

لقد كان التعليم النبوي يعتمد طريقتين أساسيتين أولاهما عرضه عليه السلام ما تلقاه من وحي ربه على الصحابة وتلقينه معانيه وما يتوقف عليه العمل به.

---

(1) سورة المجادلة، الآية: 11.
(2) أليس الصبح بقريب محمد الطاهر ابن عاشور (ص: 43).

وثاني الطريقتين هي إجاباته عن استفسارات المومنين واستفتاءاتهم، وأجوبته تناولت موضوعات شتىٰ يمكن الوقوف منها علىٰ ما سجله كتاب «فتاوىٰ إمام المتقين».

وعلىٰ نحو ما كان رسول الله ﷺ يتلقىٰ أسئلة الصحابة فيجيب عنها فإنه كان يلقي الأسئلة الاختبارية، فقد روىٰ البخاري حديثا في أحد عشر موضعا من صحيحه منها: باب طرح الإمام المسألة علىٰ أصحابه ليختبر ما عندهم من العلم، ولفظه عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنها مثل المسلم حدثوني ما هي؟ قال: فوقع الناس في شجر البوادي.قال عبد الله: فوقع في نفسي أنها النخلة ثم قالوا: حدثنا ما هي يا رسول الله؟ قال: هي النخلة[1].

➢ ومن خلال الطريقتين السابقتين كان الرسول ﷺ يعتمد أساليب عديدة في التلقين وقد تتبع العلامة عبد الفتاح أبو غدة أساليب الرسول ﷺ في التعليم وذكر منها أربعين أسلوبا[2]، ودرس محمد نور عبد الحفيظ سويد منهج التربية النبوية وأساليبها ووضع في ذلك كتابا قيما[3].

وقد تنوع التعليم النبوي بتنوع الشرائح الاجتماعية المستهدفة، واختلفت طرق أدائه باختلاف الأهداف والغايات المرصودة لكل شريحة، فكان من ذلك تعليم الناشئة اليافعين، وتعليم الكبار وتعليم النساء.

وأما تعليم الناشئة، فقد كان مرادا به إعداد الكفاءات العلمية والقيادات الفكرية التي يناط بها نشر العلم وتثبيت أصوله وقواعده بين يدي بناء صرح الحضارة الإسلامية.

---

(1) صحيح البخاري كتاب العلم، باب طرح الإمام المسألة على أصحابه ليختبر ما عندهم من العلم والحديث في مسند الإمام أحمد.

(2) الرسول المعلم وأساليبه في العليم، دار البشائر الإسلامية بيروت 1996.

(3) منهج التربية النبوية للطفل، محمد نور عبد الحفيظ سويد، دار طيبة مكة 1998.

وقد استفاد من هذا التعليم صغار الصحابة الذين صاروا فيما بعد ذلك فقهاء راسخين وعلماء مشهورين أمثال علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس الذي علمه الرسول ﷺ ثم دعا له فقال: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[1] وعبد الله بن مسعود الهذلي، وزيد بن ثابت الأنصاري الخزرجي ومعاذ بن جبل الأنصاري، وأبي ابن كعب الخزرجي، وعمار بن ياسر، وحذيفة بن اليمان، ومصعب بن عمير، وزيد بن حارثة وقد صار هؤلاء من أهل الفتوى بعد رسول الله ﷺ[2].

وأما تعليم الكبار فإنه أشبه بأن يكون تعليما شعبيا قد يهيأ له الناس نفسيا، وقد يفاجئون به في لحظة يرى النبي ﷺ إفادتهم فيها بشيء، ومن التهيؤ الذاتي للتعلم ما اتفق عليه عمر بن الخطاب مع جاره من الأنصار في بني أمية بن زيد وهي من عوالي المدينة، فكانا يتناوبان حضور مجلس الرسول ﷺ فيخبر كل واحد منهما صاحبه في آخر اليوم بما وعاه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد سجل البخاري هذا في باب التناوب في العلم[3].

ومن التهييء للتعليم العام تخصيص وقت معين لإلقاء الدرس، وقد سبق أن ذكرت أن النبي ﷺ كان يلقي أكثر دروسه ومواعظه بعد صلاة الصبح عند أسطوانة التوبة، واستفاد البخاري تنظيم موعد الدراسة من أحاديث أخرى فبوب عليه وقال: باب من جعل لأهل العلم أياما معلومة.

وعلى نحو ما كان رسول الله ﷺ يتولى تعليم الناس بنفسه، فقد انتدب أيضا عددا من الصحابة لتعليم الناس، وتذكر المصادر أنه صلى الله عليه وسلم عهد إلى عبد الله ابن سعيد بن العاص أن يعلم الناس الكتاب وقد كان كاتبا متقنا.

---

(1) الإصابة (4/ 143).
(2) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (1/ 169).
(3) صحيح البخاري، باب التناوب في العلم.

وكان عبادة بن الصامت يقول: علمت ناسا من أهل الصفة الكتابة والقرآن، وقد تتبع علي بن محمد الخزاعي أسماء من نصبهم النبي ﷺ لتعليم الناس في الأمصار، فعد منهم مصعب بن عمير الذي بعثه عليه السلام معلما لأهل يثرب بعد العقبة الأولى، وعد منهم معاذ بن جبل الذي استخلفه ﷺ على مكة ليعلم الناس، ثم بعثه إلى الجَنَد من بلاد اليمن ليقوم بمهمتين هما التعليم والقضاء بين الناس، وذكر منهم عمرو بن حزم الذي بعثه صلى الله عليه وسلم إلى نجران معلما، وكان عمره سبع عشر سنة[1]. وقد استدرك عبد الحي الكتاني على الخزاعي رجالا آخرين أضافهم، وهم: أبو عبيدة ابن الجراح الذي وجهه ﷺ إلى الشام، ورافع بن مالك الذي كان أول من قدم المدينة بسورة يوسف، وكان رافع قد حمل عن النبي ﷺ يوم العقبة ما أنزل الله في العشر سنين السابقة، ومنهم أسيد بن حضير الذي عهد إليه صلى الله عليه وسلم بتموين وتعليم إبراهيم بن جابر[2] الذي كان عبدا أوى إلى النبي ﷺ في حصاره للطائف، ومنهم سعيد بن العاص الذي كلفه النبي ﷺ بتموين الأزرق بن عقبة الثقفي وتعليمه.

☑ تعليم المرأة

لقد كان تعليم المرأة في العمق من اهتمام النبي د، ليقينه بضرورة إشراك المرأة في صياغة المجتمع الإسلامي، ولذلك خص عليه السلام المرأة بعناية خاصة كان من مبلغها أنه قال: «من كانت عنده أمة فأدبها وأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها فتزوجها كان له أجران»[3]. وأورد البخاري أن النبي ﷺ قد خرج ومعه بلال، فظن أنه لم يسمع النساء، فوعظهن وأمرهن بالصدقة، فجعلت المرأة تلقي

---

(1) تخريج الدلالات السمعية على ما كان على عهد رسول الله ﷺ من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية، علي بن محمد الخزاعي (ص 80).

(2) الإصابة لابن حجر (1/ 19).

(3) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب تعليم الرجل أمته وأهله.

القرط والخاتم وبلال يأخذ في طرف ثوبه[1]، وقد وعت الأمة من وفرة الإشارات والتنبيهات النبوية أن تعليم المرأة يحظىٰ باهتمام بالغ من النبي ﷺ فاستجابت لذلك ووفرت للمرأة فرص التعليم، فأدىٰ ذلك إلىٰ بروز عالمات كثيرات منهن سيدات بيت النبوة، وكانت عائشة أوفر حظا فكانت من المكثرين للرواية وبلغ من تمكنها أنها استدركت علىٰ فقهاء الصحابة في مروياتهم، ولم يقتصر علمها علىٰ المعرفة بأحكام الفقه، وإنما كانت علىٰ دراية بعلوم أخرىٰ مدنية. يقول الشعبي: قيل يا أم المؤمنين هذا القرآن تلقيته عن الرسول ﷺ وكذا الحلال والحرام وهذا الشعر والنسب والأخبار سمعتها من أبيك وغيره ما بال الطب؟ قالت كانت الوفود تأتي رسول الله ﷺ فلا يزال الرجل يشكو علة فيسأله عن دوائها فيخبره بذلك فحفظت ما كان يصفه لهم[2]. وقد كانت أم الدرداء الكبرىٰ وهي خيرة بنت أبي حدرد فقيهة عالمة تعلم النساء[3]، وكانت عمرة بنت عبد الرحمان وحفصة بنت سيرين من العالمات المسلمات.

وقد أعطىٰ رسول الله ﷺ المثل من أهله فانتدب الشفاء أم سلمان بن أبي حتمة إلىٰ تعليم زوجته حفصة الكتابة ففعلت، ثم إنه أمرها أن تعلمها رقية النملة، وقد رأىٰ بعض العلماء أن هذه الرقية كانت أشبه بالترنيمة التي يرددها العرب فتقول فيها العروس تحتفل وتختضب وتكتحل وكل شيء تفتعل غير أن لا تعصي الرجل[4]، وفي نص الرقية عتاب ضمني لحفصة علىٰ أنها أفشت سر الرسول ﷺ علىٰ نحو ما حكاه قول الله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا﴾[5] وقد كان من نتائج

---

(1) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب عظة النساء وتعليمهن.

(2) سير إعلام النبلاء للذهبي (2/ 197).

(3) الإصابة في تمييز الصحابة (7/ 629).

(4) التراتيب الإرادية (1/ 55).

(5) سورة التحريم، الآية: 3 .

اهتمام الإسلام بتعليم المرأة أن انبثقت نهضة علمية نسوية مبكرة من مظاهرها ما ذكره ابن الجوزي في كتابه «ري الظما فيمن قال الشعر من الإيماء» من أنه قد عرف أكثر من ثلاثين شاعرة من الإيماء في العصر العباسي.

وقد صرح بأنه لم يترجم إلا للإيماء الشواعر اللواتي اتصل بهن سنده[1].

وقد ساق الشيخ ياسين بن خير العمري (1232هـ) أسماء جملة من النساء الماهدات[2]، وتتبعت الكاتبة زينب بنت فواز العاملي (1860-1914) جملة من أسماء النساء العالمات ضمن كتابها الحافل الذي أسمته «الدر المنثور في طبقات ربات الخدور»[3] فأتت منهن بعدد وافر، وأحصت الباحثة د. رجاء محمود السامراني من أسماء الكتب التي أفردها مؤلفوها للمرأة 96 كتابا[4].

☑ عملية محو الأمية في اهتمام الرسول ﷺ

لقد كان رسول الله ﷺ بصدد إرساء قواعد حضارة شامخة قادرة على أن تضبط مسيرة الفرد والمجتمع في زمن نضج الفكر البشري، وقد كان الإنسان المسلم أداة التغيير والمؤتمن على إنجاز كل خطوات هذه الحضارة، فكان لزاما أن يكون مهيأ لهذه المرحلة ومعبأ لها علميا لتنصاع له الحياة وليؤمن الناس بأهميته وقدرته على القيادة.

لهذا كله، فقد خطط رسول الله ﷺ لاجتثاث الأمية من واقع الناس، بل إن القرآن قد تعامل مع المسلمين من موقع كونهم أمة تجيد الكتابة، فورد في القرآن الأمر بالكتابة والمكاتبة وبالقراءة على أنها فرائض شرعية لتوثيق الديون.

---

(1) التراتيب الإدارية (1/ 55).

(2) الروضة الفيحاء وتواريخ النساء.

(3) الدر المنثور في طبقات ربات الخدور، زينب بنت فواز العاملي.

(4) مقدمة الروضة الفيحاء، د.رجاء محمود السامرائي، (ص 36).

لقد كان من مشمولات المخطط النبوي لمحو الأمية أن النبي ﷺ نصب من أصحابه من يتولى تعليم الناس مبادئ الكتابة، فعين عبد الله بن سعيد بن العاص ليكون معلم الأميين في المدينة[1] وتحدث عبادة بن الصامت عن تعليمه فقال:علمت ناسا من أهل الصفة القرآن والكتابة فأهدى إلي رجل قوسا[2].

ومن الإجراءات الحاسمة في محو الأمية ما جاء في العتبية من سماع عيسى عن سحنون عن ابن القاسم مرفوعا أن النبي ﷺ قدر لمن يعلم الهجاء ثمانية دراهم[3].

ولعل أكبر حملة تعليمية تمت في حياة رسول الله ﷺ هي قبوله بإطلاق سراح مشركي مكة مقابل تعليم الواحد منهم عشرة من أبناء المسلمين، وقد كان زيد بن ثابت من الفتيان الذين استفادوا من تلك الحملة بما تعلم، ويعطي فكرة عن رغبة رسول الله ﷺ في محو الأمية أن الفداء ربما بلغ مقداره أربعة آلاف درهم وهو المبلغ الذي أداه المطلب بن أبي وداعة في افتداء أبيه أبي وداعة بن ضبيرة[4].

وقد كان المسلمون يوم قبول الفداء بتعليم الأطفال أشد ما يكونون احتياجا إلى مورد مادي لولا أن التعليم كان على رأس الأولويات في رؤية الدولة الجديدة.

ويندرج في محاربة الأمية ما وجه إليه رسول الله ﷺ الشفاء أم سلمان بن أبي حتمة من تعليم حفصة الكتابة والقراءة على نحو ما سبق الحديث عنه.

---

(1) التراتيب الإدارية (1/ 48).

(2) سنن أبي داود، كتاب البيوع والإجارات.

(3) أليس الصبح بقريب (ص:45).

(4) السيرة النبوية لابن هشام (2/ 248).

☑ أماكن التعليم عند المسلمين

في كتب الحديث والسيرة والتراجم إشارات عديدة إلى أن المسجد كان هو المثابة العلمية الأهم في حياة رسول الله وفي حياة الأمة من بعده.

لقد كان الرسول ﷺ هو المعلم الأول لهذه الأمة، وكان من دأبه أن يعقد مجالس للتعليم بعد صلاة الصبح، وكان يجلس لدى أسطوانة التوبة، فيلقي إلى الصحابة ما أنزل إليهم من ربهم ويكشف لهم عن أكثر معانيه، وكان من عادته أيضا أن يجلس على دكة مميزة، وربما جلس على كرسي خلاف عمله في الخطب التي كان يلقيها من على منبره، وأخرج مسلم والنسائي وأحمد حديث أبي رفاعة العدوي الذي يقول فيه: انتهيت إلى النبي ﷺ وهو يخطب فقلت يا رسول الله غريب يسأل عن دينه لا يدري ما دينه قال: فأقبل على رسول الله ﷺ وترك خطبته حتى انتهى إلي فأتى بكرسي حسبت قوائمه حديدا قال: فقعد عليه رسول الله ﷺ وجعل يعلمني مما علمه الله[1]، وأحسب أن في اختيار الكرسي على المنبر تأسيسا لتقليد علمي يجعل الجلوس على الكرسي رسما من رسوم التعليم وشعارا من شعاراته، وآل الأمر إلى أن كان المحتسب يمنع من لم تكن له مشيخة من أن يجلس على كرسي لإلقاء كلامه فلا يأذن له بمخاطبة الناس إلا واقفا منبهة على عدم تأهله لإلقاء الدروس.

وإلى جانب احتضان المسجد النبوي لحلق العلم فإن المصادر تتحدث عن وجود دار بالمدينة كانت تدعى دار القراء. وقد ساق الخزاعي نقلا عن ابن عبد البر، ذكر فيه أن مصعب بن عمير لما ورد المدينة نزل دارا تعرف بدار مخرمة بن نوفل[2]، وقد اعتبر العلماء إحداث دار للقراء بمثابة إذن بإنشاء المدارس التي تؤدي عملا يضاهي عمل المسجد ويوازيه.

---

(1) صحيح مسلم ـ كتاب الجمعة ـ التعليم في الخطب.

(2) تخريج الدلالات السمعية (93).

ولقد ظل الشأن على هذه الحال حتى أفضى الأمر إلى عمر بن الخطاب فجمع الصبيان في الكتاب ونصب عامر بن عبد الله الخزاعي وأمره أن يلازم التلاميذ بعد صلاة الصبح إلى الضحى ومن بعد صلاة الظهر إلى العصر وعين له راتبا من بيت مال المسلمين.

وتذكر المصادر أن عمر بن الخطاب حدد للتلاميذ يومي الخميس والجمعة للتوقف عن الدراسة واعتبر المسلمون ذلك سنة عمرية فاحترموها[1].

وبعد الفترة الراشدة ظل المسجد هو المركز العلمي الأول وإن قامت إلى جانبه مدارس تؤدي رسالته، وقد ظهرت هذه المدارس في الشرق استجابة لدواع موضوعية منها أن أبا جعفر المنصور لما أسس حلقة لدراسة الطب فوض أمرها إلى فراث بن سحتاتا وذلك سنة (140هـ). فاقتضى ذلك أن يجتمع الأطباء ومنهم من ليسوا مسلمين في مكان خاص بهم، ثم أسس بعد ذلك دار الحكمة لتدارس العلم ولترجمة الكتب ثم توالى إنشاء المدارس، فأنشئت المدرسة البيهقية بنيسابور والمدرسة السعدية، وقد بناها الأمير نصر بن سبكتين، وبني إسماعيل بن علي بن المثنى مدرسة أخرى برسم أبي إسحاق الإسفراييني، وأنشأ محمد بن الحسن بن فورك مدرسة أخرى بنيسابور. وبعد هذه المدارس أنشأت ببغداد مدارس عديدة[2].

وإظهارا لأهمية المدرسة، فقد أفردها بعض العلماء بتآليف خاصة منها كتاب الدارس في تاريخ المدارس الذي وضعه عبد القادر النعيمي (ت927هـ) فترجم لعدد وفير من مدارس دمشق فجاء كتابه في سفرين ضخمين.

وقد تأخر في الغرب الإسلامي بناء المدارس فكان أهل الأندلس يقتصرون على إلقاء الدروس في المساجد أو في بيروت العلماء. يقول المقري في نفح الطيب: «ليس

(1) التراتيب الإدارية (1/ 56).
(2) الحياة العلمية من عصر ملوك الطوائف في الأندلس - د. سعد بن عبد الله البشري (ص:221).

لأهل الأندلس مدارس تعينهم على طلب العلم بل يقرؤون جميع العلوم في المسجد بأجرة»[1]، وقد خصص الأندلسيون لتعليم الأطفال أماكن سموها المحضرة أو المحضار أو المسيد، واشتقاق المحضرة من حضور التلاميذ إليها أو أنهم يحضرون فيها للدراسة التالية[2].

وقد رجح د. سعد بن عبد الله البشري أن المدارس لم تنشأ في الأندلس إلا في القرنين السابع والثامن[3]، أما في المغرب فإن المدارس المتخصصة التي تؤوي طلبة العلم فإنها لم توجد إلا في زمن الدولة الموحدية[4]، وقد أنشأ عبد المومن بن علي وحفيده يعقوب المنصور مدارس بمراكش ومنها مدرسة طلعة سلا والمدرسة التي فوض أمرها المنصور لأبي العباس السبتي[5]، وقد تحدثت كتب التراجم عن بناء علي بن محمد الغافقي المعروف بالشارب (ت649هـ) مدرسة ببلده سبتة، يقول عنها ابن الزبير: «وبنى مدرسة ببلده ووقف عليها من الكتب ما يحتاج إليه وشرع في تكميل ذلك على السنن الجاري ببلاد المشرق»[6].

ويبدو أن الموحدين نقلوا بناء المدارس إلى الأندلس، وأشارت مدائح شعرائهم إلى بناء ملوكهم المدارس[7] ولما انصرم العصر الموحدي وجاءت دولة المرينيين، أصبح بناء المدارس ظاهرة حضارية وعمرانية متميزة، والمعروف منها عدة مدارس هي: مدرسة الحلفاويين التي أصبحت تعرف بمدرسة الصفارين، وقد أنشأها أبو يوسف عام (675هـ) ثم مدرسة البيضاء بفاس الجديد، وقد بدئ في سكناها وعملها

---

(1) نفح الطيب (1/ 220).

(2) الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، د. عصمت عبد اللطيف دندش (ص: 369).

(3) الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف (ص:222).

(4) أليس الصبح بقريب (ص: 77).

(5) حضرة الموحدين – محمد المنوني (ص: 17).

(6) صلة الصلة لابن الزبير (4/ 159).

(7) الحياة العلمية في الأندلس في عصر الموحدين، د. يوسف المريني (ص: 120).

سنة(721هـ)، ثم مدرسة الصهريج وتعرف باسم مدرسة الأندلس، ثم مدرسة السبعيين وكانت خاصة بطلبة القراءات السبع، وقد بنيت هذه المدرسة ومدرسة الصهريج بأمر من أبي الحسن المريني عام (720هـ)، ثم مدرسة العطارين على مقربة من جامع القرويين وقد شرع في تشييدها عام (723هـ)، ثم مدرسة الوادي بمحمودة أسفل جامع الأندلس عام (725هـ)، وقد شيد أبو يوسف مدرسة القاضي بمكناس وبنى مدرسة ابن يوسف بمراكش وبنى أبو الحسن مدرسة الجامع الكبير بتازة[1].

وقد وصف عثمان عثمان إسماعيل المدارس المرينية وعرض تصاميمها، ومنها المدرسة المصباحية التي أسست سنة (745هـ) ومدرسة دار المخزن قرب الجامع الكبير بفاس الجديد والمدرسة المتوكلية المعروفة بالبوعنانية ومدرسة باب احساين بسلا، على أن المدرسة البوعنانية قد بلغت القمة في الرونق وفي جمال البناء[2].

ولما حل زمن الوطاسيين، وجدت الدولة في المنشآت العلمية المرينية كفاية أغنتها عن بناء مدارس أخرى في الحواضر الكبرى، فتوجهت إلى بناء المدارس في البوادي، وهكذا أسست في سوس مدارس عديدة منها مدرسة آقا، ويذكر المختار السوسي من علمائها محمد بن مبارك الذي كان جيد الصلة بالسعديين[3]، ومدرسة تازموت وقد أنشأها بعض أحفاد أبي بكر بن العربي المعافري[4]والمدرسة البرحيلية الواقعة بقرية أولاد برحيل في ناحية تارودانت[5]، ومن علمائها الحسين بن علي الشوشاوي صاحب كتاب «الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة» وغيره[6]، ومدرسة آل عمرو.

---

(1) ورقات عن حضارة المرينيين (ص: 239).

(2) تاريخ العمارة الإسلامية والفنون التطبيقية بالمغرب الأقصى، عثمان عثمان إسماعيل (4/ 201).

(3) سوس العالمة (ص: 156).

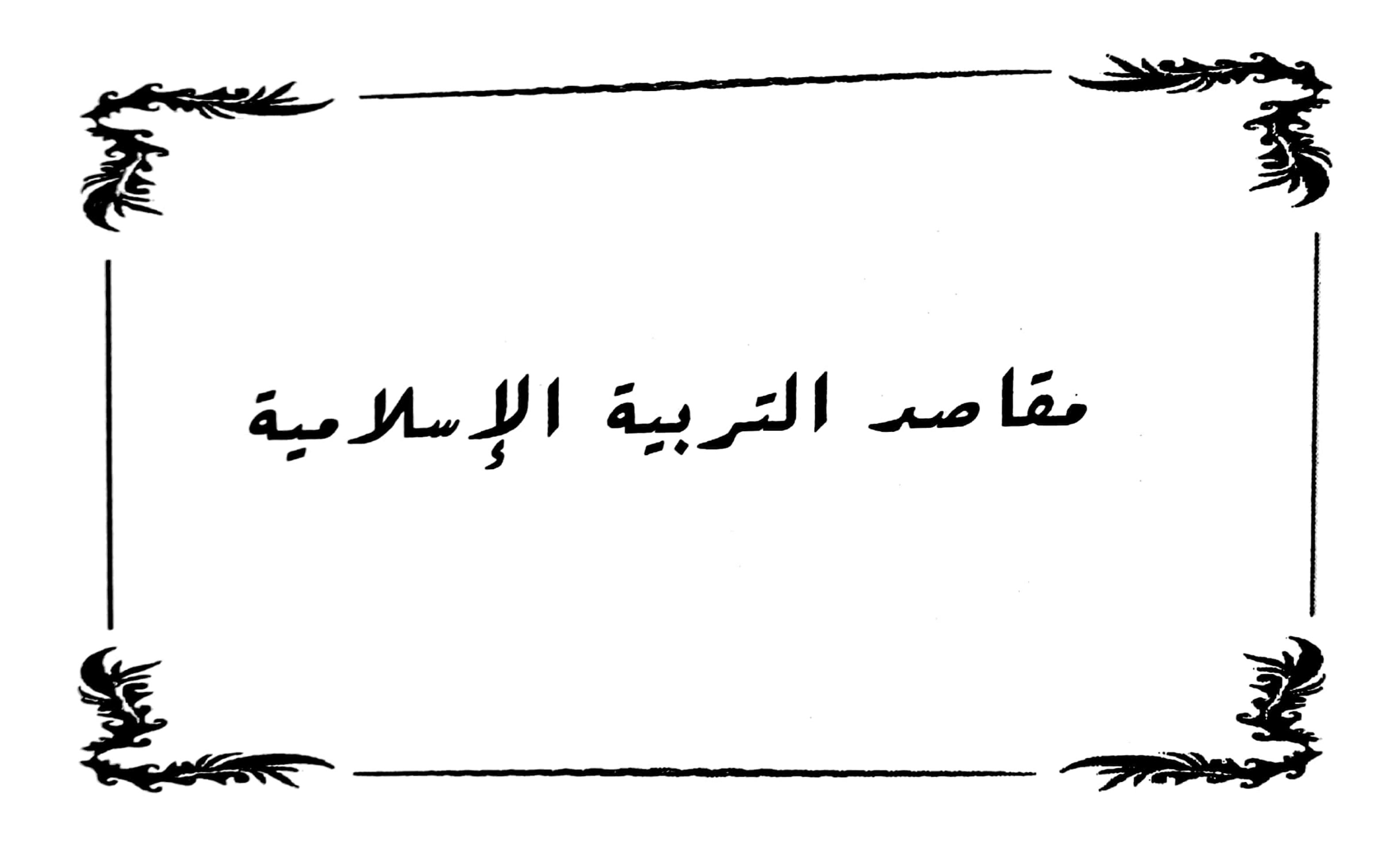
(4) نفسه (ص: 157).

(5) نفسه (ص: 159).

(6) الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة للشوشاوي، مقدمة إدريس العزوزي، (ص: 80).

وقد تبنى السعديون سياسة نشر المدارس في البوادي، وخصوصا في منطقة سوس التي يذكر محمد المختار السوسي أنها أصبحت دار علم وأن الدولة السعدية وجدت في رجال هذه المناطق من يصلحون لأن يكوّنوا أدباءها وعلماءها وكتابها، ومنهم التمليون والهوزاليون البعقليون[1]، وبهذا الأسلوب عمت المؤسسات العلمية وأشركت البادية في النشاط الحضاري ولم تعد مجرد روافد تمد المدن بحملة القرآن الراغبين في الحصول على المعرفة. وقد كان مجيء الدولة العلوية مرحلة جديدة كثرت فيها معاهد العلم وبرزت إلى الوجود مؤسسات علمية على نمط جديد، فكانت المؤسسات الابتدائية ثم الثانوية والجامعية مظاهر حضارية جديدة، وقد أرشدت ملاحظة الواقع العلمي والتربوي إلى وجوب الاعتناء بالمدارس العلمية العتيقة الأصيلة التي كانت ذات خصوصية تعليمية وتربوية تنسجم تمام الانسجام مع شخصية الإنسان المغربي.

(1) سوس العالمة (ص: 157).


مقاصد التربية الإسلامية

لعل من أصدق الإرهاصات المنبئة عن مستقبل واعد للصحوة الإسلامية أنها استطاعت أن تقفز قفزة نوعية نحو الأمثل وهي تستشرف عقدا آخر من عمرها، فقد خرجت مسرعة من مجال التنظير الشامل للصحوة إلى ارتياد مجال تقعيد أصول التربية الإسلامية التي هي مناط تكوين الإنسان المسلم الذي يعيش الصحوة ويحياها بتمام وعيه وكمال ملكاته ومداركه ومواهبه، بعد أن تكون التربية الإسلامية قد أفلحت في صقلها وترويضها على أن تحيا بالإسلام حياة يومية ليس عليها علامات التكلف والإجهاد.

إن الحديث الجاد المعمق عن التربية يعد ريادة وسبقا لكثير من المؤسسات والمعاهد الإسلامية التي اهتمت بالموضوع، فهذا يخفف حدة الأسى على ألا تكون مؤسسات علمية أخرى متخصصة قد تنبهت إلى إثارة موضوع التربية وإيلائه ما هو جدير به من اهتمام وعناية، على اعتبار أن التربية هي المظهر العملي الصحيح الرصين الهادئ للدعوة إلى الله، لأنها القناة الطبيعية المؤدية إلى ترسيخ قيم الإسلام في السلوك الفردي والجماعي وإلى إقامة مجتمع إسلامي تتوفر لأفراده حظوظ تكوين الطاقات، وشحذ المواهب والملكات واستثمارها من أجل تأسيس مجتمع القوتين المادية والمعنوية لأمة يجب أن تمارس مهمة الشهادة والقوامة على الناس.

☑التربية الإسلامية وسعة المجال

وحين يجري الحديث عن التربية الإسلامية فإنه يجب أن نستبعد منذ البدء أن يكون المراد بالتربية الإسلامية هو مادة ضمن برنامج، أو فصل ضمن كتاب، أو عنوان كتاب جديد يضم إلى رفوف المكتبة المدرسية والجامعية، أو أنها حصة تقتطع من الزمن الدراسي ويفسح لها حيز زماني لا لتشكل بها عقليات تفكر بالإسلام، وإنما ليتزين بوجودها المنهاج الدراسي، ولترضى بها نزعة روحية تقنع بالإشراف على الحياة من بعيد.

إن الأوفق أن نتعامل ـ أفرادا وجماعات ـ مع التربية من زاوية أشمل مفاهيمها وأوسعها، لأن التربية في منظور الإسلام تعني التنمية الشاملة للإنسان بما في ذلك تنمية ملكاته ومواهبه وطاقاته المادية والعقلية والروحية ليتمكن هذا الإنسان من التكيف مع ذاته ومع مجتمعه ومع محيطه الخارجي.

وأخذا بهذا المفهوم الشامل فقد تنازلت وزارات كانت تدعى وزارات التعليم العالي عن تسميتها وصارت تتسمى بوزارات التربية، ما دام التعليم نفسه ليس غاية في ذاته وإنما هو وسيلة من وسائل تحقيق التربية وأداة من أدواتها.

إن التربية الإسلامية التي نعني هي أكبر من الحجم الذي يحاول بعض الناس أن يحجمها فيه استغفالا للمتدينين، إنها ليست مادة مخصوصة تدعى مادة التربية الإسلامية، وإنما هي أسلوب في البناء ونمط في تكوين الإنسان وفي تشكيل وعيه وتوجيه سلوكه. وقد كانت هذه التربية حاضرة فاعلة حتى في الأزمنة التي لم تكن هناك معاهد ومؤسسات تعليمية من النمط الحديث، إنها ليست تلك التربية التي تفرط في الإنسان في كل مراحل تكونه لتلاحقه أخيرا وتحاول تداركه بمادة يتيمة باردة تدعى مادة التربية الإسلامية، وإنما هي تربية تجعل الوكد من مهماتها أن تنمي الإنسان وتطوره في كل مستوياته، لتجعله إنسانا يعيش اهتمامات عصره ومشاغل زمانه بكامل الوعي واليقظة مزودا بكل إمكانات المتابعة والملاحقة والتأثير والتوجيه للحياة المعاصرة.

وعلى نحو ما تتسع التربية الإسلامية في فحواها ومضمونها، فإنها تتسع أيضا في المدى الزمني الذي تتحرك فيه، فهي قد تمارس قبل ولادة الإنسان عن طريق تهييئ البيئة الصالحة القادرة على تسريب خصال الخير للوليد، ثم تبدأ تلك التربية فعليا بعد الولادة حين يؤذن الوالد في أذن ابنه ويقيم الصلاة في الأذن الأخرى، لتكون كلمات الخير أول صوت يقتحم الجهاز السمعي للطفل، وتمضي التربية مع الإنسان صبيا وشابا يافعا وإنسانا مكتمل النمو، وتتحول إلى تربية شعبية عامة حين يؤدي منبر

الجمعة أكبر وآكد وظائفها، وتتواصل التربية في صيغة أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، ليظل المجتمع الإسلامي مجتمعا معصوما من الزلل العام ما دامت فريضة الأمر بالمعروف مؤداة على وجهها الصحيح.

وعلى هذا فالتربية الإسلامية واسعة المجال ممتدة في الزمن والأشخاص لأنها تتوجه إلى الناس في مختلف أعمارهم وأسنانهم ومستوياتهم لا تستثني فردا له مستوى ثقافي أو روحي قد يظن أنه صار فيه بمنأى عن الانحراف، كما لا تقف مع الإنسان عند حدود عمر معين تعتبره بعده غنيا عن التربية والتوجيه.

وحين ننتهي إلى الإقرار باتساع موضوع التربية الإسلامية وباتساع المدى الزمني الذي تتحرك فيه، فإن ذلك يعطي فكرة عن طموح هذه التربية واستهدافها تحقيق أهداف شاملة عامة، بتحققها يتحقق نموذج الإنسان المسلم كما يريده الإسلام. وتحديد هذه الأهداف وإلقاء الأضواء عليها هو ما تحاوله هذه المساهمة.

وقبل أن أتحدث عن هذه الأهداف أجد من مستلزمات البحث أن أفرغ من رد شبهة أثارها أحد المستشرقين حين أعلن أن الإسلام يخلو من أي اهتمام بموضوع التربية إلا ما كان من أحكام جزئية لا تشكل مذهبا تربويا متميزا، وقد كان بالإمكان أن أتجاوز هذه الدعوى اكتفاء عن الرد عليها بالإعراض والإهمال، لولا أنني أعلم أن في أمتنا عقولا مستعارة تفكر بفكر الاستشراق وتحتفي بكل قول من المستشرقين وإن كان هزيلا وواهيا.

لقد كان صاحب هذا الدعم ومتولي كِبْرِه هو المستشرق الفرنسي كارادي فو الذي ألف سنة 1939 كتابا دعاه مذهب الإسلام، زعم فيه أن الإسلام لم يهتم بأمر تربية الطفل، وأن القرآن لا يتضمن إلا بعض الآيات الخاصة بمعاملة الأيتام، وأن

المسلمين لم يعتنوا تبعا لذلك بالتربية، وأن الذين اهتموا بها في ديار العرب في القرون الوسطى هم عرب مسيحيون[1].

وقد كان مثل قول هذا المستشرق ذريعة إلى إهمال البحث المتخصص عن معالم التربية الإسلامية بعد أن وقر في أذهان الكثيرين أن في ميدان التربية عند المسلمين فراغا يجب أن يعبأ بالاقتباس والاستعارة من الغير.

وستظل كلمات هؤلاء المصادرين على الإسلام في جانب من أهم جوانبه الفاعلة كلمات مبطلة يعوزها الدليل، لكنها تظل مع ذلك في حاجة إلى نقاش موضوعي يزيل كل التباس ويوضح كل إشكال.

ولست أحب أن أقف هنا مناقشا دعوى الخلو هذه، لأن ذلك موضوع مستقل قائم الذات، وإنما أكتفي بعرض قضايا هي بالإلماع والإشارة أشبه.

إن القرآن الكريم كان ولا شك باعث النهضة التربوية التي تمثلت خلال فترات التاريخ في أشكال مؤلفات تربوية أنجزها شيوخ مربون تعهدوا الناس بالتوجيه وحرصوا على استئصال السلبيات التي تبرز في سلوكهم.

والقرآن الكريم كان بكل تأكيد هو مؤسس ذلك اللون التربوي الذي يتخذ شكل رسائل يوجهها الآباء إلى الأبناء، يركزون لهم فيها على مهمات الفضائل وما تستدعيه التنشئة الصالحة. فقد ساق القرآن الكريم وصية لقمان لابنه، وهي وصية جامعة ألمت بأمهات الفضائل التي لا تزكو النفس إلا بها. كما أشار القرآن الكريم إلى اهتمام يعقوب ببنيه إذ حاورهم لتثبيت التوحيد في قلوبهم فقال سبحانه: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى

(1) نحو تربية إسلامية، (ص: 49) أحمد محمد جمال، دار إحياء العلوم بيروت.

﴿قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[1].

وقد انبثق عن صنيع القرآن هذا فن قائم الذات هو فن الرسائل التربوية الجامعة بين التوجيه الهادف والنفَس الأدبي الرائق، وقد تحصَّل لدى المسلمين من هذا عدة كتب ككتاب «أيها الولد» لأبي حامد الغزالي، وكتاب «إلى ولدي» لأحمد أمين، وكتاب «دعوة الإسلام» للدكتور فاضل الجمالي، وكتاب «يابنتي ويابني» لعلي الطنطاوي. ولست أستبعد أن يكون جان جاك روسو قد حدا هذا الحدو حين ألف كتاب «إميل».

من الشواهد الدالة على اهتمام المسلمين بالتربية تنظيرا وتطبيقا ذلكم الكم الهائل من المؤلفات التربوية المتخصصة التي منها كتابات القابسي وأحمد بن مسكويه صاحب «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، وكتابات ابن سينا، وأبي حامد الغزالي، والزرنوجي، وابن خلدون وغيرهم.

وإن كان لا بد من إيراد نموذج معبِّر عن هذه الكتابات التربوية فإني أستقيه مما كتبه مرب مغربي هو العلامة أحمد بن المامون البلغيثي في كتابه النفيس الشيق «شرح الابتهاج بنور السراج» الذي شرح فيه منظومة العربي بن عبد الله المستاري المسماة: «سراج طلاب العلوم»، وأقتصر على إيراد عناوين بعض المباحث إذ لم يكن ذكر نصوصها ممكنا.

وقد جاء في الكتاب في الصفحات التالية:

- ج1 ص 94: تنبيهات ثمانية متعلقة بالعلم والتعليم.
- ج1 ص 139: باب ما يبتدأ به من العلوم في الطلب.

---

(1) سورة البقرة الآية: 132.

قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[1].

وقد انبثق عن صنيع القرآن هذا فن قائم الذات هو فن الرسائل التربوية الجامعة بين التوجيه الهادف والنفَس الأدبي الرائق، وقد تحصَّل لدى المسلمين من هذا عدة كتب ككتاب «أيها الولد» لأبي حامد الغزالي، وكتاب «إلى ولدي» لأحمد أمين، وكتاب «دعوة الإسلام» للدكتور فاضل الجمالي، وكتاب «يابنتي ويابني» لعلي الطنطاوي. ولست أستبعد أن يكون جان جاك روسو قد حدا هذا الحدو حين ألف كتاب «إميل».

من الشواهد الدالة على اهتمام المسلمين بالتربية تنظيرا وتطبيقا ذلكم الكم الهائل من المؤلفات التربوية المتخصصة التي منها كتابات القابسي وأحمد بن مسكويه صاحب «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، وكتابات ابن سينا، وأبي حامد الغزالي، والزرنوجي، وابن خلدون وغيرهم.

وإن كان لا بد من إيراد نموذج معبِّر عن هذه الكتابات التربوية فإني أستقيه مما كتبه مرب مغربي هو العلامة أحمد بن المامون البلغيثي في كتابه النفيس الشيق «شرح الابتهاج بنور السراج» الذي شرح فيه منظومة العربي بن عبد الله المستاري المسماة: «سراج طلاب العلوم»، وأقتصر على إيراد عناوين بعض المباحث إذ لم يكن ذكر نصوصها ممكنا.

وقد جاء في الكتاب في الصفحات التالية:

- ج1 ص 94: تنبيهات ثمانية متعلقة بالعلم والتعليم.
- ج1 ص 139: باب ما يبتدأ به من العلوم في الطلب.

---

(1) سورة البقرة الآية: 132.

- ج1 ص257: باب آداب يوم الخميس وما يفعل فيه من الآداب والاجتماع بالأصحاب والبروز إلى أبدع الرحاب.
- ج1 ص 273: ترويح الخاطر بالمباح.
- ج2 ص2: باب آداب المدارس.
- ج2 ص4: حرمة خزن ما زاد على القوت في بيوت المدرسة.
- ج2 ص45: طلب السؤال عن العلم.
- ج2 ص60: الكتاب المدرسي.
- ج2 ص109: زجر المعلم للمتعلم.
- ج2 ص121: باب آداب التلميذ مع الشيخ.
- ج2 ص205: طلب تحقيق تحسين الهيئة.

قال عن لعب الكرة: قال صاحب الآثار الأول في ترتيب الدول: اللعب بالكرة رياضة حسنة تامة وصفتها الحكماء والفضلاء للملوك لرياضة الجسم ثم قال: وأما نفع الرياضة بالجملة فظاهر معلوم لما جعله الله في الأبدان من الأخلاط المتغايرة المتغالبة التي في الجسد ما لا حاجة به إليه، ثم ذكر أن السكون يناقض ذلك كله. ثم قال: ويجب ألا يفرط فيها ولا يطوّل في اشتغالها، بل يكون عند ابتداء بواكر النهار والعشيات عند خلو المعدة من الأكل، وتنقطع عند ابتداء العرق والنفس المتتابع، وإن أمكن الدخول بعدها الحمام لإخراج ما تحلل من الفضلات، وإخراج ما خرج من العرق بتلك الحركة فحسن، ثم بعد الحمام يتناول من الشراب الموافق لمزاجه ثم التغذي بعد ذلك.

☑ من الأهداف إلى المقاصد

بغض النظر عن كل الشواهد التي سقتها من أجل تقرير وجود مذهب تربوي إسلامي لا يلتبس بغيره، فإن الحديث عن مقاصد التربية الإسلامية هو في جوهره تأكيد تطبيقي لخصوصية المذهب التربوي الإسلامي، لأن هذه الخصوصية لا تتجلى إلا من خلال تمييز المرامي والمقاصد التي يتبناها مذهب تربوي معين، وبما أن للإسلام مقاصده التربوية الخاصة فإن هذا يعني أن له شخصية متميزة.

والحديث عن الأهداف في الميدان التربوي حديث ذو أهمية بالغة لا يكاد يغفله أي كتاب تربوي متخصص، وهي قضية تستأثر باهتمام رجال التربية المعاصرين الذين صرفوا النظر عن كثير من المباحث الجزئية التي انكشف لهم أنها لا يمكن أن تكون قضايا بنيوية في الدرس التربوي.

فمنذ أن أعلن المربي الأمريكي «بوبيت» عن نظرية الأهداف، وجهود المربين متجهة إلى تطوير النظرية وتطبيقها على الأنشطة التربوية.

ولما لموضوع الأهداف من الأهمية فقد آثرت أن أدير حديثي على طبيعة المقاصد التي تتشوف التربية الإسلامية إلى تحقيقها، وقد عدلت عن قصد عن التعبير بالأهداف وعبرت بالمقاصد لدوافع موضوعية: منها أن كلمة «مقاصد» متداولة غير غريبة عن الحس الذي كونته فينا ثقافتنا الإسلامية، كما أن لها موضوعها من المعجم الإسلامي وقيمتها الدلالية فيه، وهي إلى هذا كله تحدد بوضوح ودقة بالغين المجال الذي أريد أن أدير الحديث ضمن نطاقه.

وأعتبر أن المعاني الكثيرة التي أصبحت تتعاور كلمة «الأهداف» هي ما سحب عنها صبغة العلمية وأحالها إلى مجرد مشترك لفظي، في حين أن سمة المصطلح العلمي الدقة والتخصص، وقد عهدنا في ثقافتنا الإسلامية نفورا من استعمال المشترك، خصوصا إذا ما سيق دون قرينة بها تحرز.

قال في السلَّم وهو بصدد ذكر ما يجب أن يراعىٰ في الحدود:

وشرط كـلٍّ أن يُـرىٰ مطَّـردا منعكسـا وظـاهرا لا أبعـدا

ولا مسـاويا ولا تجـوزا بـلا قـرينة بهـا تُحـرِّزا

ولا بمـا يـدرىٰ بمحـدود ولا مشترك مـن القـرينة خـلا

فكلمة الأهداف أصبحت تعني مستويات عديدة من الأداء، فهي تطلق رديفا لما يسمونه الغايات، ويعنون بها الأهداف الكلية التي تختارها سلطة سياسية معينة، لتؤسس علىٰ ضوئها مشروعا لبناء الإنسان، وذلك كأن يتوخىٰ نظام اشتراكي بناء إنسان ذي تصور ونزوع اشتراكيين، وكأن يتوخىٰ نظام طائفي أو عرقي تشكيل إنسان ذي توجه طائفي أو عرقي، إلىٰ غير ذلك من المبتغيات والأهداف العامة التي تختلف باختلاف السلطات السياسية في المعمور.

ويندرج ضمن مسمىٰ الأهداف: الأهداف التي تحدد أسلاك التعليم ونسب حصص الدراسة، وأنواع الشعب ومواد الدراسة، وهي أهداف تتولىٰ وزارات التعليم علىٰ الخصوص الاضطلاع بها علىٰ حين تكون كل أجهزة الدولة مسؤولة عن تحقيق الأهداف الأعم المعبر عنها بالأغراض، فتضطلع مؤسسات الإعلام والشباب والتوجيه الشعبي بالسعي إلىٰ تحقيقها.

ويدخل ضمن مفهوم الأهداف كذلك أهداف أخرىٰ تدعىٰ الأهداف العامة، وهي لا تنظر في فلسفة التربية التي تتبناها الدولة، ولا تعنىٰ بفلسفة المنهج التربوي للوزارة، وإنما هي أهداف تُعنىٰ بما يطلب من برنامج خاص تحقيقه، كما يمكن أن تكون أيضا أهدافا خاصة بجزء من برنامج تربوي لا غير.

ويدخل ضمن الأهداف، الأهداف التي يدعونها الأهداف التربوية، وهي أهداف خاصة بأنواع خاصة من النشاط التربوي، كهدف درس التوحيد مثلا، هل هو عرض أقوال السلف والخلف في قضايا المعتقد أم هو تقرير عقيدة واحدة لا مدخل للاختلاف فيها؟.

وأخيرا يدخل ضمن مفهوم الأهداف، الأهداف الإجرائية التي يعنون بها خطوات إنجاز العمل التربوي، وتسمية هذه الأهداف بالمراحل والخطوات أقرب إلى الصواب.

لهذا التراكم المعنوي على كلمة الأهداف آثرت التعبير بالمقاصد، وأعني بها الأهداف الكبرى التي يمكن أن تنشدها سلطة سياسية وهي المعبر عنها بالغايات في النظر التربوي الحديث.

وفكرة المقاصد التربوية حاضرة حضورا قويا في النهج التربوي الإسلامي، يكفي لتأكيدها الإشارة إلى أن المقاصد التي اعتنى بها القرآن في عهده المكي تكاد تقتصر على تقرير المعتقد وتأصيله في الأنفس، على حين ذهب القرآن المدني بعيدا في إحداث الانسجام والوئام بين أفراد المجتمع الإسلامي، بما شرعه من فرضية التآخي واحترام الحقوق ووجوب الدفاع عن الكيان وإبلاغ الهدي إلى أقصى نقطة يمكن أن يبلغها المجاهدون من هذه الأمة.

واستحضار الأهداف قبل تأسيس المذهب التربوي أمر تفرضه طبيعة البناء الجاد الهادف، وكل من لم يهتم به لا بد أن يكون أسير الغير الذي يسعفه بأهداف أخرى مغايرة لا يمكن بحال أن تستجيب لنظرة المستعير إلى الحياة.

وقد كان أفلاطون يقول: إن كل مرب لا يرسم لعمله أهدافا خاصة لا يكون إلا عبدا لمن استعار منه أهدافه.

والمقاصد التربوية الإسلامية تستجمع مواصفاته المقصد المعتبر عند علماء التربية المحدثين وشروطه، فقد كان جون ديوى يحدد المقصد والهدف في النتيجة المتوصل إليها بعد إنجاز خطوات مدروسة[1]، وكان المربون يميزون بين تلك الأشكال والرقوم التي تحدثها الرياح على سطح الرمال، وهي أشكال قد تكون جميلة ولكنها

(1) مقدمة في فلسفة التربية، محمد لبيب التحيحي (132)، دار النهضة العربية، بيروت.

علىٰ لوحة بعد سبق تصور وتصميم وتمثل جيد للخطوات التي يجب إنجازها أثناء الرسم.

فعمل الرسام النهائي يصح أن يقال عنه بأن له هدفا وغرضا لأنه مسبوق بوعي كامل وإرادة تابعة لذلك الوعي. والمقصد التربوي الإسلامي بما أنه ليس نتيجة عشوائية وإنما هو غاية يتوصل إليها بعد قطع مراحل متلاحقة من التوجيه تبتدئ من الميلاد إلىٰ الوفاة، فإنه يستحق أن يكون مقصدا لاحتوائه علىٰ أهم خصيصة من خصائص الهدف وهي كونه مرصودا بناء علىٰ وعي سابق.

إن شخصية المقصد التربوي الإسلامي شخصية متميزة يستحيل معها إدراجه ضمن فصيلتي الأهداف المعروفة لدىٰ علماء التربية. فهو ليس قصدا تقليديا جامدا علىٰ مرامي قارة يعتبرها مثالية مطلقة، كما أنه لا ينتمي إلىٰ فصيلة المقاصد الآنية التي تتأرجح وتضطرب باضطراب موجات الحياة، وإنما هو مقصد متسم بالاستقرار وبالمرونة في الوقت نفسه.

فالاستقرار فيه نابع عن كون التربية الإسلامية جزءا مما أوحىٰ به الله إلىٰ رسوله محمد ﷺ، أوحاها موضوعا وهدفا وأسلوبا. فقد حدد الحق سبحانه القصد الأسمىٰ الذي يجب أن يبتغىٰ من وراء كل توجيه، وهو يتمثل في تعبيد الإنسان لخالقه فكرا وسلوكا فقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَالِانسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

مع ملاحظة أن العبادة تشمل إعمار الأرض وإصلاح الحياة عليها،وقد ساعد علىٰ إقرار الثبات والاستقرار في التربية الإسلامية أن كتاب الله قد ساق في آيات عدة مواصفات الإنسان النموذج، وحين تجمع متفرقات تلك الصفات تحدد معالم الشخصية الإسلامية السوية فقد قال سبحانه:﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلذِينَ يَمْشُونَ

---

(١) سورة الذاريات، الآية: 56.

عَلَى ٱلۡأَرۡضِ هَوۡنٗا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلۡجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمٗا ﴿٦٣﴾ وَٱلَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمۡ سُجَّدٗا وَقِيَٰمٗا﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾[2]. إلى غير ذلك من الصفات التي تحدد نماذج للشخصية كما أرادها الله أن تكون.

أما جانب المرونة في التربية الإسلامية فإنه خصيصة تمليها ضرورة توجيه الناس إلى أن يحيوا عصرهم بكل ما يفرزه من مستجدات وطوارئ تستدعي من المسلم أن يكون في مستوى مواجهتها. وقد يكون لتباين العادات والأعراف وما درج عليه الناس أثره في التربية، لأن التربية الحق لا تكون إلا وليدة بيئتها، وكما لم يتجاهل التشريع الإسلامي الأعراف الجيدة واعتبر السليم منها، فكذلك لا يجوز أن تغفل التربية معطيات الوضع الاجتماعي المحلي.

وليس من شك في أن نماذج المسلمين التربوية قد تباينت جزئيا تبعا لتباين بيئاتهم ومواقعهم من المعمور، فقد كان الإنسان العراقي والحجازي والهندي والخراساني والمغربي والأندلسي مختلفي التربية جزئيا مع كون التربية الإسلامية مهيمنة على الكل موجهة إلى الجميع.

ولهذا السبب يصح أن نتحدث عن تربية إسلامية خاصة بكل بلد إسلامي على نحو ما فعل محمد عادل العزيز حسين، وضع كتابة «التربية الإسلامية في المغرب: أصولها المشرقية وتأثيراتها الأندلسية».

---

(1) سورة الفرقان، الآية: 63/ 64.

(2) سورة الأنفال، الآية: 2/ 3.

☑ مقاصد التربية الإسلامية

إن رصد مقاصد أي مذهب أو اتجاه يستدعي فحص جملة أحكام جزئية مختلفة الموضوع يعتمدها ذلك المذهب ويقرها، وبناء عليه فإن رصد المقاصد التي يتوخاها المذهب التربوي الإسلامي يستدعي النظر في جملة كثيرة من مقررات الشريعة الإسلامية في مجال التوجيه، ليتأتى تبعا لذلك ضبط المقاصد الكلية التي تؤيد مشروعيتها أحكام كثيرة تختلف دلالاتها لكنها تتحد في تكوين ما يشبه تواترا معنويا يشهد للمقصد.

وحين يتعلق الأمر بدراسة المقاصد والمنتهيات التي تستهدفها التربية الإسلامية، فإننا نلفيها متوجهة إلى تحقيق مبدإ الانسجام المنشود وله مستويات[1].

- أولا: الانسجام الداخلي بين الإنسان وذاته.
- ثانيا: الانسجام بين إنسان وأفراد النوع.
- ثالثا: الانسجام بين الإنسان والكون كله.

☑ المقصد الأول: تحقيق الاستواء النفسي والانسجام الداخلي.

إن الإنسان هو موضوع التربية الإسلامية وصلاحه هو غايتها، فليس للتربية من مبتغى ترنو إليه غير إسعاد الإنسان وتمكينه من أن يقضي حياته بعيدا عن التوتر والقلق ما أمكن.

والإنسان قد يشقى بآلامه النفسية الممضة وأسقامه الوجدانية المبرحة بأكثر مما يشقى ويتعس بآلامه الجسدية الظاهرة، وقد تستعصي عليه علاجات الاختلالات النفسية على حين أنه يأسو الجراحات الظاهرة الفاغرة.

---

(1) يقارن بما في مقال أهداف التربية الإسلامية. التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، د. إسحاق أحمد سرحان، (ص:31) دار النثاية الجزائر.

ولهذا تزايد الاهتمام في مجتمعات الكفاية بمكافحة مظاهر القلق والتوتر فتناثرت مؤسسات الاستشفاء النفسي والعصبي، إلا أن تنامي تلك الدور قد رافقه تطور أسرع ونمو أكبر في عدد حالات الاختلال العصبي والنفسي.

وسيظل بروز الحالات المرضية متصاعدا بمتوالية هندسية ما لم يعمد الإنسان إلى رصد موجبات القلق ودواعيه في مجتمع أصبح فيه الاهتمام بتحصيل القوت مطلبا غير أكيد بعد الضمانات التي أوجدها نظام التكافل الاجتماعي هناك.

ونحن حين نتحرى الحق ونتوخاه نجد أن مرد كثير من الأزمات والاضطرابات يعود إلى ذلك الخواء الروحي الفظيع الذي يعيشه إنسان العصر المتوتر، وليس يمكن أن تكون آثار الجحد والاستعلاء على وجود الخالق إلا أزمات واضطرابات وتوترات لأن الجاحد يغالب الفطرة من جهة، ولأنه يقمع في نفسه نزعة حب المعرفة التي لا تتشوف إلى شيء مثلما تتشوف إلى معرفة منشئ الكون وعلة الوجود ومصير الكائنات، وهي أسئلة تظل معلقة ومقلقة ما لم يجب الوحي عنها.

وقد صور القرآن الكريم الوضع النفسي لمن لم يؤمن بالله فقال: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[1].

وقال أيضا: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[2].

وباعث الحيرة والاضطراب في نفس الجاحد دواع موضوعية، منها استشعاره بأن الكفر هروب وإيغال في التيه والضلال، ومنها إدراك الجاحد سوء اختياره وجوره في

(1) سورة الأنعام، الآية: 111.

(2) سورة الأنعام، الآية: 126.

النظر، فقد كان يتطلب في الإيمان ألف دليل ولم يجد في أدلة الإيمان على وضوحها وقوتها كفاية وغنية. لكنه حين اختار الكفر وانحاز إليه لم يتطلب فيه من الأدلة ما كان يتطلبه في الإيمان، فصدق عليه قول من قال: من لم يقبل الإيمان بالبرهان والقرآن قَبِل الكفر بلا قرآن ولا برهان.

فهذا الاختيار غير الراشد يبعث القلق حين يرجح الجاحد إلى ذاته ويستبطنها، وحين يفقد الإنسان الإيمان يفقد تفسير معنى الحياة وإدراك غايتها ومنتهاها.

وحين يفقد الإنسان الإيمان يدخل في صراع دائم مع ذاته فيغالب فطرته التي تستدعي انطواء القلب على الإيمان.

وقد نكون في غنى عن تقرير كون الإيمان فطرة قارة ومنزعا مركوزا في نفس الإنسان لأن ذلك أصبح من الحوافز التي لا تحتمل تشككا أو امتراء، لكن اتجاهات الحادية تتزيا بالعلمية والموضوعية أصبحت تشغب بالباطل على هذه الحقيقة، محاولة إيهام الناس بأن الإيمان لا يستمد وجوده إلا من وعي زائف ومن جهل بقوانين الطبيعة. فلقد كان الفيلسوف الوضعي أوجست كانط مؤصل هذه الفكرة حينما قال بقانون الحالات الثلاث الذي زعم فيه أن البشرية قد تدرجت في تاريخها الطويل من مرحلة السحر إلى مرحلة ميتافيزقية ثم إلى مرحلة وضعية تحسم فيها القضايا على أساس موضوعي لا يحيل على مرجع غيبي، وإنما يقف عند حدود التفسير المادي للأشياء[1].

ونظرية كانط التي توهم بأن التدين فكر متخلف لا يناسب ما وصل إليه الإنسان من كشوفات ومعارف استكنه بها أسرار الطبيعة ليست إلا نظرية ككل النظريات، لكن زعمها أنها أحاطت علما بما لم يحط به الناس، وأنها وقفت على المراحل

(1) علم الاجتماع الديني - د. محمد أحمد بيومي (ص: 93)، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية.

الكبرىٰ في مسير البشرية قد جعل منها دعاية سخيفة للإلحاد، وهي دعاية ليس لها من العلم إلا ادعاؤه.

وإلا فإن دراسات أخرىٰ كثيرة أفادت إفادات أخرىٰ مناقضة عن منشأ التدين. ويبقىٰ أصدق تلك الإفادات تلك التي تحيل علىٰ تطلب الفطرة واستدعائها للتدين لكونه منتزعا فطريا وحاجة ضرورية.

ونظرية كانط ليست إلا إطارا براقا وزيا مغريا سيقت فيه نظرية الإلحاد القديمة، فمن قبل كانط بقرون وزمن طويل فسر السفسطائيون اليونان نشأة الدين نشأة مشابهة، فزعموا أن الإنسان الأول قد عاش غير مستند في سلوكه إلىٰ قانون قار، وإنما اعتبر نفسه ومفاهيمه مقياس الحق والصواب، وقد كان بذلك يستشعر حرية مطلقة، ولم يكن يخضع يومها إلا للقوة، وقد أدىٰ به ذلك إلىٰ اصطناع القوانين التي حاكمت الجرائم العملية الظاهرة، لكن الجرائم السرية ظلت منفلتة متأبية علىٰ سلطة القانون، فحاول الإنسان أن يحاصرها ويمنعها فما كان منه إلا أن ابتدع فكرة الإله.

وقد تجلت الفكرة في عنفوانها وضراوتها في القرن الثامن عشر في فرنسا فقال فولتير: إن فكرة الدين فكرة ابتدعها دهاة ماكرون من القساوسة. وقال روسو: إن فكرة الدين نفسها فكرة وضعية. أي أن مصدرها ليس إلهيا.

ليس شيء من قول السفسطائيين أو قول كانط أو قول فولتير أو روسو إلا قولا تعوزه الحجة وينقصه الدليل، وليس إطلاق الأقوال بفم عريض وبصوت جهير أو كنايتها بخط الثلث مما يجعل الأقوال محقة صادقة.

إن كون الإيمان حاجة إنسانية لا تختص بها مجتمعات بدائية هو واقع يقوم عليه من الشواهد والدلائل ما يغني عن الالتفات إلىٰ نقيضه، فالتدين حاضر بل هو الآن يتقوىٰ في مجتمعات بلغت من العلم ومن الاطلاع علىٰ نواميس الطبيعة مبلغا سنيا، ومجتمع التمدن المعاصر تتداخل فيه أنماط التفكير كلها، ففيه فكر سحري خرافي

أسطوري، وفيه فكر ديني يواجه ويقاوم، وفيه فكر وضعي، لكن الفكر المتدين في معظم المجتمعات هو الذي يحظى بالاهتمام ويقود الحياة.

لقد كان برجسون يستشهد على فطرية الإيمان بما لاحظه من أن المجتمعات الإنسانية قد يخلو بعضها من مؤسسات معينة كدور الرياضة والمسرح أو أماكن الترفيه أو التعليم، ولكن تلك المجتمعات كلها تضم بلا استثناء دورا للعبادة تلبي فيها مطالب الروح وأشواقها.

فالتدين ليس إلا إشباعا لحاجة فطرية، وسيظل الإنسان محسا بالاختلال ما لم تلبَّ له تلك الحاجة عن طريق ممارسة العبادة والتقرب للخالق، وقد نجد شاهدا من واقع الشعوب التي حيل بينها وبين التدين مدة طويلة حتى ظن بعض الناس أنها قد نسيت التدين فلما أسقطت مقولات المادية التاريخية وطوَّحت الشعوب برموز الإلحاد، عاد الناس إلى التدين محاولين بلَّ صدى وإرواء غلة تطاول زمانها.

إن التربية الإسلامية من حيث إنها مستملاة من الوحي فإنها تعتمد على غرس الإيمان وترى ذلك قضيتها الأولى، وهي بهذا الغرس تحدث في نفس المؤمن الرضا والاطمئنان الناشئين عن الارتباط بالله وعن الاعتماد عليه واستشعار دعمه ومدده وعن التسليم بقضائه وقدره.

إن أية تربية وضعية لا يمكن أن تفلح أبدا مع إنسان متوتر متوفز الأعصاب، لأن الاندفاع نحو الهلاك سيكون أسرع من التوجه نحو الخير ما دام هذا الإنسان لا يفهم لوجوده معنى ولا غاية. ولعل عصرنا هذا أن يكون أكثر العصور أدلة وشواهد على ما يمكن أن يؤدي إليه فقد الإيمان من يأس وقنوط قد يبلغ حد الانتحار الجسدي، وقد لا يبلغه لكن الإنسان يحيا مأساة المتشكك المتمرد الحيران، وفي أدبيات العصر ما يشي بمبلغ معاناة الإنسان الذي فرغ من كل اعتقاد.

وقد جاء جزء من شعر عصرنا شعر غربة ويأس، وتسابق شعراء وفنانون إلى العدم فانتحر منهم عدد عديد،ومن لم تكن له جرأة على الانتحار فقد تلمظ أسى وحسرة طفح بها اللسان وما تستبطنه الذات أنكى وأشق.

إني أحيل في هذا المقام على كتاب «اللامنتمي» لكولن وِلْسَن الذي اهتم بذوي الأمراض العصبية من الأدباء، وأحيل خصوصا على ما كتبه عن شخصية نيتشيه الذي تمرد على وجود الإله فعانى أضربا من الاختلال انتهى به إلى الجنون[1]، ولست أرى أن جنونه ناشئ عن مرض أصابه في شبابه بسبب علاقات آثمة فكان ذلك سبب الجنون، وإنما أرى أن جنونه هو خاتمة المطاف والنهاية الحتمية للاختيار الفكري الذي اختاره فلم يورثه إلا زيادة حيرة واضطراب سبيل.

☑ المقصد الثاني: من مقاصد التربية الإسلامية: تحقيق الانسجام بين الإنسان وأفراد النوع.

إن الإنسان مدني بطبعه يحيا ضمن جماعة تبادله المشاعر والأحاسيس وترضي فيه حاجته إلى التضام والانتماء وتمنحه المفاهيم والقيم التي تحدد سلوكه وترسم منهجه العملي في الحياة.

ولما كانت الحياة الجماعية ضرورية للاضطلاع بالمهام الكبرى التي لا يتأتى إنجازها إلا من خلال جماعة، فإن التربية تعتبر ناجحة بقدر ما تنجح في تأهيل الفرد للانسجام مع جماعته، ولبذل كل الخدمات المنتظرة منه. والعجز عن التكيف والانسجام مع المجتمع لا يؤدي إلا إلى أمراض اجتماعية قد تتبدى في صورة استخذاء وانزواء وانعزال.

---

(1) اللامنتمي ـ كولن ولست، تعريب أنيس زكي حسن (ص: 143) دار الآداب بيروت.

إن أهمية الجماعة كما تكمن في توفيرها للدفء والأنس للفرد، فإنها تكمن أيضا في أدائها دور أخطر هو دور تكوين الإطار المرجعي كما يدعوه علماء الاجتماع، ومعناه أن المجموعة توحي إلى الفرد بكثير من المفاهيم والمعايير التي يتصرف على ضوئها من غير أن يكون للعقل كبير أهمية في اتخاذ القرار، فالفرد إن هو لقن منذ صباه مثلا أن أسرة ما هي عدو تاريخي لأسرته، فإنه سرعان ما يتشرب نحوها كراهية غير مبررة ويظل ذلك الإحساس إما كامنا فيه وإما متجليا بارزا يتصرف على ضوئه وبمقتضاه.

فالأسرة في المثال أوعزت إلى الفرد باتخاذ موقف عاطفي لم يكن له في اختياره دور، وبهذا الإطار المرجعي تتشكل عناصر الشخصية الفردية. وبقدر ما تصلح الجهة المنشئة لذلك الإطار المرجعي يتيسر للفرد اكتساب عادات الخير بكيفية عادية.

إن الإسلام الذي هو وحي الله قد أخذ القضية الاجتماعية من زاويتين، زاوية تأثير الجماعة في الفرد وزاوية أهمية الفرد للجماعة[1]. وحتى لا ينشأ في الفرد نزوع الانفراد والشذوذ والاستطالة والعلو، فقد جاءت التربية الإسلامية ساعية إلى دمج الفرد في مجتمعه عن طريق استثمار التدين. وعلى هذا يكون الانضمام إلى الجماعة مظهرا لتدين المسلم والتزامه بأحكام ربه، والناظر في توجيهات الإسلام في المجال الجماعي ينكشف له أن الإسلام يلقن الفرد أن حاجته إلى الجماعة هي حاجة دينية، فالفرد الذي ينأى عن الجماعة يوصف بالشذوذ وبالخروج عن الجماعة، ومن شذ شذ في النار. ومن مات خارج الجماعة مات ميتة جاهلية.

والفرد محتاج إلى الجماعة لتساعده على النهوض بكثير من التكاليف الشرعية الكفائية التي يوجه الخطاب فيها إلى المجموع، لكن الإثم يقع على كل الأفراد في حالة تخلي الجميع، والفرد محتاج إلى الجماعة لتزكو عبادته وتكون أكثر أجرا وأحظى

---

(1) في اجتماعيات التربية، د.منير الموسي رحان (ص: 15)، دار النهضة العربية بيروت.

بالقبول، فمن ثم جاز للفرد أن يخاطب ربه في أخص مواقف العبودية والتواضع بلفظ نون الجماعة فيقول: «إياك نعبد وإياك نستعين» حتى ولو لم يكن إلى جانبه من يشاركه الصلاة. وقد وجه هذا بأن الصلاة المرفوعة إلى الله ضمن جماعة فيها صالحون تكون أقرب إلى القبول، لأن الكريم لا يرضى له كرمه أن يقبل صلوات مرفوعة إليه ويستثني منها واحدة.

لقد جاء الإسلام مؤصلا ومهذبا ومنظما لنزعة الانتماء إلى الجماعة حتى لا تتضخم فتصير توجها عرقيا ضيقا يلتقي على فكرة الاستعلاء والتميز.

فقد قال ﷺ كما في الحديث الذي أخرجه أبو داود وغيره عن جبير بن مطعم: «ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل عصبية وليس منا من مات على عصبية». وحين سأله وائلة بن الأسقع أمن العصبية أن يحب الرجل قومه قال: لا. ولكن من العصبية أن ينصر الرجل قومه على الظلم. فالانتماء للجماعة مشروع، لكن تحويل ذلك الانتماء إلى مبدأ تهدر من أجله قيم الحق والفضيلة الإنسانية هو ما يأباه الإسلام.

إن التساكن الاجتماعي يفرض أساسا أن يقوم على جملة من قيم التواصل والتلاقي كقيمة الحرية واحترام الآخر والقيام بالواجب والتنازل عن جزء من الحق لفائدة المجموع، إلى غير ذلك من القيم التي يؤدي انعدامها إلى احتكاك وتضارب وبغي واستطالة وهضم للحريات وكلها معوقات لا تسمح بالالتقاء.

لذلك كله جاءت التوجيهات الإسلامية لتكون قاعدة متينة لتربية اجتماعية، فكان أن سن الإسلام أحكام إلقاء السلام والرد عليه، ويمكن اعتبار كل تحية عرضا لإنشاء علاقة اجتماعية جديدة، وسن الإسلام آداب تشميت العاطس وتشييع الجنازة وعيادة المريض وبذل النصح، هذا إلى جانب الحقوق الأكيدة كإعانة المحتاج ومؤازرة المظلوم.

حين تحترم هذه القيم تمضي مسيرة المجتمع متناغمة لا نشوز فيها، وحين يخل بها بعض الأفراد يكون تدخل القضاء بما يمتلك من مؤيدات لاحترام تلك القيم أمرا ضروريا لا مفر منه.

ولعل المجتمعات الحديثة تعتبر حضور القضاء أمرا أساسيا في قيام المجتمع عليه المعول في الإلزام بالحفاظ على قيم المجتمع، لكن الإسلام الذي يخاطب في الإنسان إيمانه والتزامه بأمر الله لا يرى في حضور القضاء إلا حالة استثنائية فيرجع إليه حين تشكل الحقوق ولا تستبين بسهولة أو حين يوجد في المجتمع ذوو شذوذ لم تتشرب أنفسهم الإيمان.

وعلى هذا فالاختلاف الاجتماعي لا يبرز إلا بقدر ما يغيض الإيمان في الأنفس وتظلم بخلوها منه.

إن المذهب التربوي الإسلامي يربط ربطا وثيقا بين تمكن الإيمان من القلوب وبين الالتزام بالأخلاق الاجتماعية. ولقد تنبه فلاسفة ومفكرون غربيون إلى ضرورة الإيمان لتأسيس الأخلاق التي تيسر التعايش وتمكن المجتمع من حياة هادئة.

فلقد كان كانط ينكر جدوى الأدلة التي أقامها الفلاسفة استدلالا على وجود الخالق، وكان لا يرى إمكان الاستدلال إلا بدليل واحد هو دليل العقل العملي، ومفاده أن الإيمان بالخالق هو الذي يلزم الفرد بالأخلاق الفاضلة التي هي سبب قيام المجتمع الفاضل واستمراره. وقد عبر فيخته عن الفكرة تعبيرا آخر فقال: إن الإيمان بالله إيمان بالواجب[1].

ونحن المؤمنين إن كنا نشاطر كانط الشق الثاني من المقولة، وهو الشق الذي يؤكد ارتباط الأخلاق بالإيمان، فإننا مع ذلك لا نسلم زعمه بأن أدلة العقل المحض لا

(1) قضايا الفكر التربوي الإسلامي، د. محمد سيد سلطان (ص: 41)، دار الحسام القاهرة.

تفيد في الدلالة على الخالق، فليست استدلالات العقل المحض دليلا واحدا حتى يمكن إلغاؤه والخلاص منه، وإنما هي أدلة أربت عند بعض علمائنا على الخمسة وعشرين دليلا. ومنها دليل أصل الوجود ودليل العناية ودليل التغير ودليل القهر بالدوران أو دليل الحركة ودليل التوازن ودليل الافتقار الداخلي والخارجي، ودليل الترقي في الكمال، ودليل الازدواج أو دليل عشق الموجودات للكمال، ودليل الاحتمالات العقلية، ودليل الإتقان، ودليل الفطرة إلى غير ذلك من الأدلة التي لا يمكن دفعها جملة.

إن فكرة كانط التي تربط بين التخلق والإيمان فكرة صحيحة لا ينقضها أن بعض المجتمعات الملحدة لا تدين بدين، ومع ذلك تسود فيها أخلاق احترام الغير وتكريم الإنسان، فإن ذلك إن وجد لا يكون إلا بناء على تقدير مصلحة مادية هي الأصل الباعث على تلك الأخلاق، لكن سرعان ما يتنكر الجاحد للإيمان لأخلاقه حينما لا يجد في التمسك بها ضمان مصلحة، ولقد كشفت الوقائع ومجريات الأمور زيف التخلق عند بعض عند الغربيين، وأبانت عن تحيز سافر للباطل في كثير من القضايا التي كان من المنتظر أن يقول الغربيون فيها (لا) بحروف غليظة لكنهم لم يفعلوا ولن يفعلوا. إن الشعور بارتكاز التخلق على الإيمان هو الذي جعل مفكرا كستنياني يقول: «إن عقيدة الإنسان قد تكون خرافة، ولكن هذه الخرافة خير ما دامت الحياة تصلح بها وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق»[1] فهذا قول يشيد بالعقيدة حتى ولو كانت فاسدة إذا كانت تضمن إنعاشا للأخلاق، فكيف بالعقيدة إذا كانت مستقيمة المنطق قوية الحجة صالحة مصلحة للحياة؟.

لهذا فلست أرى أن هنالك داعيا كبيرا للتوقف طويلا عند الخطأ الكبير الذي ترتكبه التربية المنقطعة الصلة بالله، حينما تلغي من برنامجها ترسيخ الإيمان في

---

(1) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين الشيخ مصطفى صبري (2/ 109).

أنفس الناشئة، فهي إن ادعت أنها تبتغي صياغة شخصية الفرد المنسجم اجتماعيا فإنها تكون عاملة بنقيض ما تدعي، لأنها بإغفالها قاعدة الإيمان تكون قد نسفت كل إمكان لإلزام الفرد بأخلاق التلاقي والتجمع التي لا يتيسر اجتماع في غيابها.

☑المقصد الثالث من مقاصد التربية الإسلامية: تحقيق الانسجام بين الإنسان والكون.

إن علاقة الإنسان بالكون علاقة إنسانية استوقفت الباحثين واستلفتتهم بقوة فدرسوها درسا عميقا فيما أنجزوا من دراسات اجتماعية.

وتتميز هذه العلاقة بالتقلب والتغير تبعا لما يبلغه الإنسان من وعي وما يناله من اهتداء بعد اتصاله بالوحي.

فحين غاض في نفوس بعض الشعوب إشعاع النبوات السابقة، نظرت إلى الكائنات نظرة إعظام وخوف وتأليه، وقد أسقط الإنسان من ذاته على الكائنات الجامدة، حياة فنشأ ما يعرف في علم الاجتماع بالأنيميزم، وهو عبارة عن توهم تمتع الحيوانات والنباتات بحياة روحية مؤثرة.

وقد صار الإنسان بسبب هذا الاعتقاد أسير وهمه يحتقر وجوده إلى جانب وجود الكائنات، ويختار من كرائم أمواله بل ومن البشر قرابين وذبائح يقدمها للأنهار وللعواصف والأنواء.

وقد عاش الإنسان وما زال في بعض أصقاع الدنيا حالة الضآلة والحقارة أمام الكائنات، ولم يكن ليتخلص من ذلك إلا حين يخالط قلبه نور الإيمان.

وقد تجاوز الإنسان مؤخرا ذلك الوعي الموهوم لكنه انتقل إلى النقيض في علاقته بالكون، فإذا به يتمرد على الكائنات ويراها دونه أحقية وجدارة بالبقاء، فابتكر وسائل رهيبة للتدمير والإبادة أجهز بها على الحيوانات والنباتات ومكونات المجال.

وقد ساعده على التدمير ما توصل إليه واخترعه من أسلحة كميائية وجرثومية، فاستحال علم الإنسان نقمة على الكائنات.

وبين موقف الإنسان القديم الخانع أمام مظاهر الطبيعة، وموقف الإنسان الحديث وتمرده واستعلائه على مظاهر الطبيعة يأتي توجيه التربية الإسلامية توجيها سليما ليحقق الانسجام بين الإنسان والكون ويسخر الإنسان لتعمير الكون كما سخر الكون لإسعاد الإنسان.

إن التربية الإسلامية قد جاءت أولا بكل ما يرفع عن الإنسان عقدة الصغار التي استشعرها أمام الكون، ورسخ الإسلام في وعيه أن الكائنات كلها مخلوقات لله لا تأثير لها، وأصل الإسلام بقوة عقيدة التوحيد التي يتفرع عنها توحيد الفعل، ويترجم بنفي التأثير بالطبع ونفي التأثير بالقوة.

وبهذا المعتقد السليم أخذ الإنسان المسلم موضعه من الكون، وقد وجهت التربية الإسلامية الإنسان إلى رؤية الكون رؤية أخرى مغايرة تعتمد ملاحظة ما في الكون من مظاهر الجمال والتنسيق الذي ينتقل الذهن من ملاحظتها إلى تعرف صفات الخالق. لقد استلفت القرآن الأنظار إلى ما في الكون من جمال فقال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۗ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ﴾[1].

فالدعوة إلى النظر إلى الثمر اليانع وإلى خضرة النبات دعوة إلى سياحة فكرية في رحاب الجمال، وهو أمر يقتضي بالطبع الاعتناء بالنبات لتوفير فرصة النظر في جمال

(1) سورة الأنعام، الآية: 100 .

الخلق، وكان بعض علمائنا يرى رؤية الجمال في الطبيعة فريضة، فكان إذا تعذر عليه الخروج إلى البساتين خرج إلى الأسواق وأجال النظر في معروضات الخضر والفواكه قياما بالفرض.

وحين تحدث القرآن الكريم مرة أخرى عن الحيوانات نبه إلى ملاحظة الجمال فيها فقال: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾[1] إلى غير ذلك من الآيات التي تستدعي التوقف عند جمال الصنع الإلهي.

وملاحظة الجمال والاهتمام به إن كاد ليكون لدى المسلمين أمرا مرغوبا عنه، فإن له مع ذلك موقعا مرموقا من أصول تربيتنا الإسلامية، وأحسب أن ملاحظته قد كانت أكبر مدخل وأوسعه إلى الإسلام منذ أن أعلن الرسول ﷺ دعوته في الناس، وكان في قمة الجمال بيان القرآن الكريم الآسر الذي لم يتمالك العرب إذ سمعوه أن أعلنوا انصياعهم له.

لقد كانت الكلمة الواحدة تأخذ بمجامع القلوب، فقد سمع الأعرابي قول الله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ فذهب به الفكر كل مذهب في استحضار جوانب الروعة في فعل «اصدع» فلم يتمالك أن سجد فقيل لم سجدت قال سجدت لجماله.

وعلى نحو ما كان القرآن حريصا على تربية الذوق الجمالي في الإنسان المسلم، فقد كانت حياة رسول الله ﷺ مثالا عمليا تطبيقيا لما دعا إليه القرآن. فكان عليه السلام معتنيا بمظهره، حريصا على التجمل فيه، فكان يقص شعر لحيته ويأخذ من طولها وعرضها بما يتناسب وخلقته، وكان يتأنق في ملبسه نوعا وخياطة ولونا، فقد لبس عليه السلام البرود اليمانية وبعث بملابسه إلى من يخيطها في بني النجار إذ كان فيهم

---

(1) سورة النحل، الآية: 5-6 .

من يتقن الخياطة، وكان يكره لنفسه ولأصحابه تعمد اختيار الألوان الصارخة الجالبة للانتباه، فكان ينهىٰ عن لبس الأحمر غير المشوب بغيره، وكان يختار ألوانا خاصة بمناسبات خاصة لما يوحي به اللون من طبيعة الموقف، فقد دخل مكة معتما بعمامة سوداء للإشعار بجدية الموقف، فمن ثم أخذ محمد بن علي السمناني في كتابه روضة القضاة أنه يستحب للقاضي أن يلبس الأسود ويرخي عذبته علىٰ كتفه الأيسر.

وإجمالا فقد كانت تصرفات رسول الله ﷺ في نفسه وفي ما يأمر به المومنين تراعي تحقيق الجمال والانسجام، وقد أكسب هذا الإحساس بالجمال المسلمين تعاطفا مع الكائنات واحتراما لوجودها وحرصا علىٰ استمرارها مؤدية لوظيفتها الكونية.

وتعاطف الرسول ﷺ مع الكائنات له شواهد كثيرة من حياته ﷺ ، فقد كان عليه السلام حريصا علىٰ تسمية الحيوانات والأشياء التي يمتلكها، وكانت تلك الأسماء جميلة مرغبة في المسميات، فكان من أسماء أفراسه السكب والمرتكز ولزاز والظرب واللحيف والورد، ومن أسماء نوقه القصواء والعضباء. وقد تعاطف المسلمون مع الحيوانات خصوصا كرائم الخيل فألفوا في أسماء آبائها وأمهاتها كما فعل الأصمعي وابن الكلبي والغندجاني، وابن جزي وغيرهم. وقد ذكروا في هذا أن الزبرقان بن بدر وفد علىٰ عبد الملك وقاد إليه خمسة وعشرين فرسا ونسب كل فرس إلىٰ آبائه وأمهاته[1].

وحين يتعاطف الإنسان مع الكائنات شجرا كانت أو حيوانا أو جمادا، فإنه لا يتصور أن هذا الإنسان نفسه يكون ساعيا في إبادتها وتدميرها.

ولقد سار الفقه الإسلامي في ضوء التوجيه الذي خطته السنة وتوسع فيه بما استحدثه من أحكام تعتبر رائدة في ميدان المحافظة علىٰ البيئة بما تضمنته من أجواء

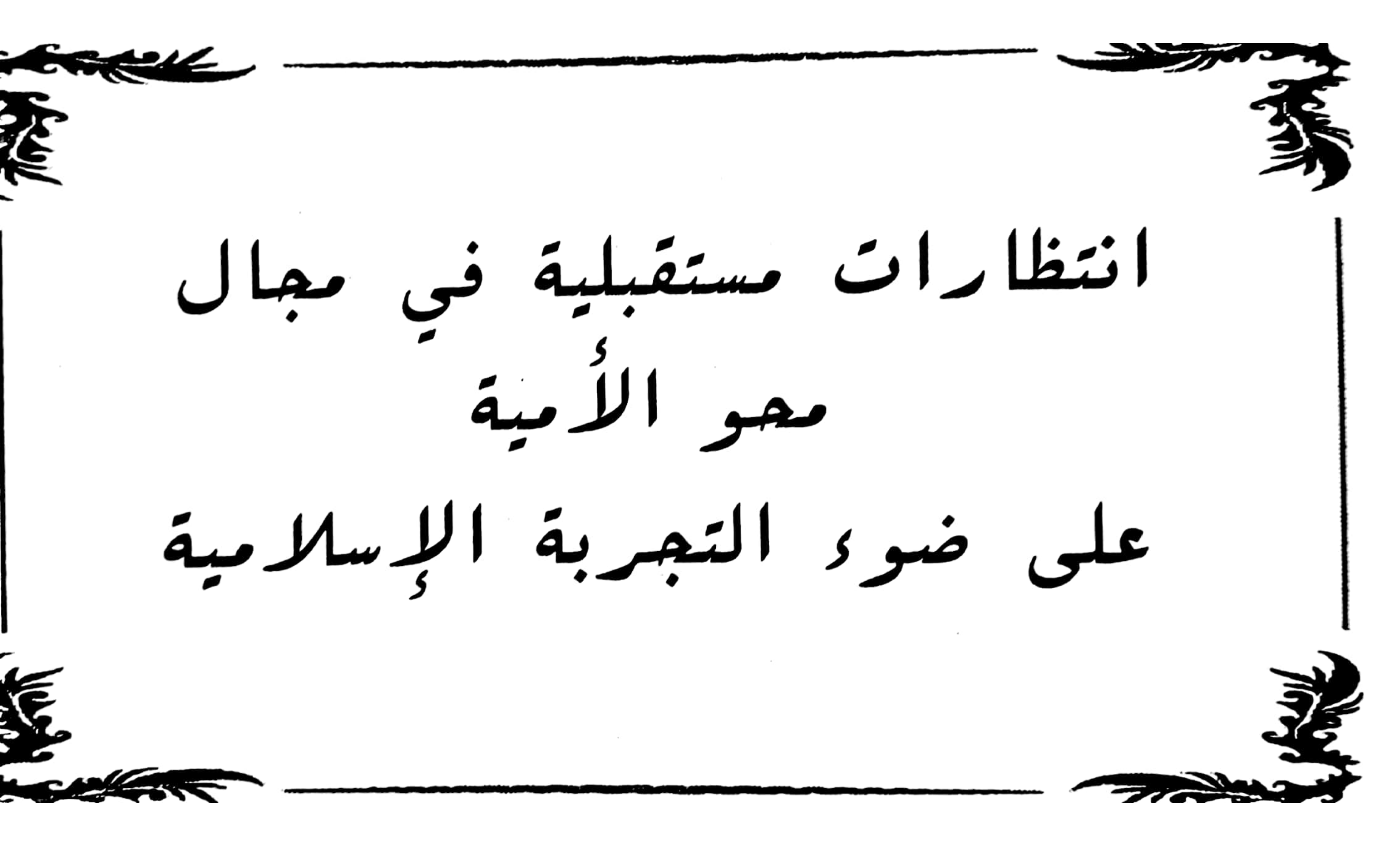
(1) الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني (1/ 544).

ومياه وحيوانات وجمادات. فلقد نص الفقهاء على أن من أحدث شيئا من الأبخرة والأهوية الفاسدة يجب منعه من ذلك لما يؤدي إليه من إضرار بالناس.

وفي ميدان احترام حياة الحيوان كرهوا أن يعمد الناس إلى إبادة الحيوانات عن طريق الصيد لمجرد اللهو والمتعة. وقد كان الحرم المكي هو أول محمية للحيوان عرفها الناس، وقد أوصى الفقه الإسلامي من حلب شاة أو بقرة أو ناقة ألا يأتي على اللبن كله، وإنما يجب عليه استبقاء ما تقوم به حياة الحيوان الرضيع. وأوصوا من يشتار العسل من خلاياه أن يبقي في الخلية ما لا بد منه لحياة النحل، وأوصوا من حلب حيوانا أن يجتنب إطالة أظافره لما في ذلك من إذايته.

وقد بلغ الإسلام الذروة في مجال احترام المجال حين أصل فكرة الحريم وهو الحق الطبيعي الذي يجب أن يحفظ للكائنات حتى تؤدي وظيفتها، فقد حدد رسول الله ﷺ حريم البئر في أربعين ذراعا، وحريم العين في خمسمائة ذراع، وفرع عليه الفقه حريم النهر قدر عرضه من كل جانب. وقالت الحنفية والمالكية إن كل ما يضر بالماء حريم له، وقد حدد رسول الله ﷺ حريم الشجرة في خمسة أذرع ليتمكن الشجر من النمو وليأخذ حظه من مقومات حياته.

وبما أنه ليس بالإمكان الاستطراد في عرض التوجيهات التي تربي في الإنسان المسلم ثقافة احترام الكائنات والمحافظة على البيئة بما حوته من آيات الجمال الدالة على الله سبحانه وتعالى. فإني أضع القلم لأقف عند هذا الحد.



انتظارات مستقبلية في مجال محو الأمية على ضوء التجربة الإسلامية

في البدء أستمحكم عذرا في إبداء ملاحظة تتعلق باستعمال عبارة محاربة الأمية التي أراها عبارة تنتمي إلى منطق الصدام الدامي، وهي أوصل رحما بالمعجم العسكري منها بالمعجم التأهيلي الإنساني الذي نحن بصدده.

إنها عبارة روجت لها اللغة الحديثة التي استعملت كثيرا من الألفاظ الصدامية مثل عبارات: غزو الفضاء، وحرب النجوم، ومحاربة الجفاف، وعبارات الترسانة القانونية، والإسمنت المسلح، وصولا بعد ذلك إلى صراع القيم، وصراع الحضارات والثقافات الذي نعيش الآن أسوأ محطاته وأبشع تجلياته.

إني أعتبر عبارات الترسانة والحرب والإسمنت المسلح ونظائرها، عبارات تشتم منها رائحة البارود، وهي عبارات تؤسس لمنطق العنف وتقحمه في عمليات إنسانية حضارية، فوجب العمل على تغيير الخطاب المشعر بالاعتداد بالقوة، وبالفرح برؤية من نحارب مصروعا.

ومن فقه ما وعيناه من هدي النبي ﷺ في توجيه اللغة أنه كان يغير أسماء لم يكن يراها منسجمة مع منطق الإسلام، ومن تلك الأسماء: أسماء صعب وحرب وحزن، وهي إيماءة منه ﷺ إلى جدلية اللغة والفكر.

إن الأمية التي نواجهها ليست في حقيقتها شيئا آخر غير أنها وضع عدمي يعيشه الإنسان، وهو يعني عدم امتلاكه القدرة على القراءة والكتابة التي يتأهل بهما إلى ولوج عالم المعرفة، إن تخليص الإنسان من الأمية هو فعل حضاري يؤطره الحب والإشفاق على الأمي، وهو أبعد ما يكون عن معنى الحرب والصدام.

وقد يكون أوفق وأليق استعمال عبارة محو الأمية في أفق الارتقاء إلى تعبير أكمل وأجمل مثل التأهيل المعرفي للإنسان، وهي عبارة تركز على فعل الإنسان موضوع العملية، كما أن فيها من التكريم له والاعتداد بمساهمته ما لا يخفى.

☑ سمات التجربة الإسلامية في محو الأمية

من سمات الإسلام الأساسية اعتداده الكبير بالمعرفة وجعلها قيمة ذاتية في الإنسان، وما زال القرآن الكريم يمجد العلم في كل المواقف التي عرض فيها للحديث عنه.

فالعلماء هم الذين يعرفون الخالق، وهم الذين يفهمون الخطاب عنه حقيقة الفهم.

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا۟﴾[1].

ويقول أيضا: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[2].

وقد أعلى القرآن الكريم من قيمة العلم لما جعله تمام الخلق فقال: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾[3]، فالخلق الإنساني لم يكتمل بمجرد الوجود الفسيولوجي للإنسان، وإنما تحقق بتعليمه البيان الذي هو التعبير عن المعارف التي توصل إليها الإنسان.

إذا كان العلم شرطا وجوديا في تحقيق إنسانية الإنسان، فإنه يكتسب قيمة مضافة وأهمية قصوى حينما يتعلق الأمر بتأهيل الأمة لأن تكون خير أمة أخرجت للناس، فتؤدي واجب الشهود الحضاري، فتحرس القيم الإنسانية وتقود إلى الخير وتبدي مواقفها من كل حالات التردي الأخلاقي والانتكاس القيمي التي يفرزها السير غير المنضبط نحو تحقيق غايات مادية قد تنتهي إلى تحقيق ارتقاء حضارة الأشياء على حساب حضارة المعاني والقيم.

---

(1) سورة فاطر، الآية: 28.

(2) سورة العنكبوت، الآية: 43 .

(3) سورة الرحمن، الآية:1/ 2.

لقد حقق الإسلام إنجازات قيمة ورائدة في مجال التمكين للمعرفة في مجتمع كانت معظم معارفه شفوية مصطبغة بطابع المحلية التي لا تكاد تخرج عن مدارك القبيلة والبيئة المحلية، مع الخضوع لها والانصياع لضغوطاتها وإلزاماتها، وقد كانت جناية المتابعة والتقليد على الفكر والسلوك كبيرة وفادحة، ومن ثم استحق العصر كله أن يدعى عصر جاهلية بكل ما تحمله الكلمة من دلالات ثقافية وسلوكية.

وقد عبر رسول الله ﷺ عن المستوى المعرفي للأمة العربية في زمن البعثة فقال: نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب [1].

لكن هذا التوصيف للأمة لم يكن تعبيرا عن قدرها النهائي، وإنما كان تحديدا لمنطلق مسيرة البناء، ويومها كان قول الله تعالى «اقرأ» إيذانا بفرضية المعرفة، واستقى المسلمون من مثل قول الله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾ [2] قاعدة أن العلم قبل القول والعمل [3] وأنه الفريضة الأولى، وتلقت الناشئة في أول دروسها قول الناظم:

أول واجب على من كلفا ... ممكنا من نظر أن يعرفا

وحين قاربت مدة البعثة نهايتها، وبعد ثلاث وعشرين سنة من تنفيذ خطوات المشروع الإسلامي تنزل القرآن ليخاطب المسلمين الذين ارتقوا في مدارج المعرفة قائلا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ

(1) صحيح البخاري كتاب الصوم باب قول النبي ﷺ لا نكتب ولا نحسب.

(2) سورة محمد، الآية: 20.

(3) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل.

ٱللَّهُ فَلْيَكْتُبْ﴾[1]. وهذا نص قصير تناول أحكام الكتابة وطرق أدائها وكيفية توثيقها، وهو مشعر بالتحول الذي طرأ على الأمة التي كانت لا تقرأ ولا تكتب، فأصبحت مؤهلة لتلقي الخطاب الآمر بالكتابة الموثقة.

☑ مسار التجربة الإسلامية في محو الأمية

لقد اعتمدت التجربة الإسلامية في مجال محو الأمية رؤية متكاملة جامعة بين احترام خواص التعليم الجماهيري الناجح، وإذكاء الرغبة في الخروج من عالم الأمية.

لقد تهيأ التحفيز الضروري بربط عملية التعلم بالرغبة في تحصيل رضا الله تعالى، فكان من مستلزمات التدين إجادة القراءة والأداء السليم لكل الحروف التي يتلى بها القرآن الكريم، وكان من محفوظات الناس قول ابن الجزري:

والأخذ بالتجويد حتم لازم   من لم يجود القرآن آثم

والتجويد هو قمة القراءة الجامعة بين الإتقان والجمال، ومن ثم كان العاجز عنها واقعا في دائرة الإثم. لاحتمال أن يؤدى سوء أداء الحروف إلى الإخلال بالمعنى.

أ. من المحطات البارزة في عملية محو الأمية أن يغتنم الرسول ﷺ فرصة وقوع بعض أسرى بدر بيد المسلمين فيجعل مقابل افتداء بعضهم أن يحرر كل واحد منهم عشرة من أطفال المسلمين من الأمية فيعلمهم القراءة والكتابة[2].

إن دلالات هذا الحدث كثيرة ومتعددة منها: اختيار الأطفال الذين يمثلون المستقبل للاستفادة من هذه العملية، وعدم الاهتمام بالفارق الديني بين المعلم والمتعلم ما

---

(1) سورة البقرة، الآية: 281.

(2) عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير لابن سيد الناس (ص 341)، ط1. دار الآفاق الجديدة بيروت 1977.

دام الأمر يقف عند حدود معينة، ومنها تقديم عملية محو الأمية على استفادة الدولة من فداء مالي كان المسلمون في حاجة إليه.

ب. من الإجراءات النبوية أن النبي ﷺ رتب لمن يعلم شخصا من المسلمين أجرا جزافيا يقدر بثمانية دراهم يتلقاها المعلم بعد إنهاء المهمة والوصول إلى إخراج المتعلم من الأمية[1]. وهذا إجراء نبوي يربط الأجرة بالفعالية وبتحقيق الغاية إشعارا بجدية العملية وباستعجالها، وبهذا تتميز عملية محو الأمية عن التعليم العادي الذي يجب أن يستمر في الأمة وظيفة قارة دائمة غير محدودة بسقف زمني.

ج. لقد كانت حفصة زوج الرسول ﷺ قد تعلمت من الشفاء الكتابة فأمر النبي ﷺ زوجته بأن تستزيد منها[2] وبهذا انخرطت المرأة في العملية ولحقت بنساء أخريات كن عالمات وكاتبات منهن: عائشة أم المومنين، وأم الدرداء الكبرى. هي إشارة إلى أن تعميم القراءة لا يمكن أن ينم إلا بمشاركة المرأة.

د. من العمليات الكبرى في مجال رفع الأمية ما أقدم عليه رسول الله ﷺ حينما علم أن الأشعريين قوم لهم معرفة وفقه، وأن جيرانهم من البدو أهل المياه لا يعلمون شيئا فعتب عليهم، ثم أمر الأشعريين بأن يعلموا جيرانهم وأمر جيرانهم بأن يتعلموا منهم، وتوعدهم أنهم إن لم يفعلوا ليعاجلنهم بالعقوبة فطلبوا منه تحديد أجل فحدد لهم مدة سنة[3]، وفي هذا ما يشير إلى إمكان تدخل الدولة بما لها من نفوذ من أجل فرض عمليتي التعليم والتعلم على جميع مكونات الأمة ولو باستعمال القوة.

---

(1) أليس الصبح بقريب، محمد الطاهر ابن عاشور (45) الشركة التونسية للنشر.

(2) الإصابة في تمييز الصحابة ترجمة الشفاء بنت عبد الله (4/ 341).ط: الأوفست مولاي عبد الحفيظ، دار صادر.

(3) مجمع الزوائد للهيثمي (1/ 164)، كتاب العلم باب في تعلم ما لا يعلم. دار الكتاب العربي بيروت. أورده المنذري في الترغيب والترهيب، كتاب العلم باب الترهيب من كتم العلم (1/ 122)، دار إحياء التراث ط. 2. 1968.

إن حصيلة ما تميز به المشروع الإسلامي في مجال محو الأمية أنه اعتمد عنصر التدين اعتمادا جعل منه الحافز الأكبر للنهوض بالعملية، وصار بذلك مشروعا دينيا في منطلقه، لكنه صار أيضا مشروعا مدنيا في نهاياته ومآلاته، إذ مكن الإنسان المسلم من اقتحام عالم المعرفة بقوة وجدارة، وقد كان الدين رافعة قويه للنهوض بعملية محو الأمية بحكم تجذره وقدرته على تحريك الطاقات.

وقد شهدت التجمعات والقرى الإسلامية تجربة رائدة تمثلت في احتضانها لكل من يرغب في العلم والمعرفة، فكان طلاب المعرفة يأوون إلى قرى يختارونها بمشيئتهم ورغبتهم، فتتولى تلك القرى إيواءهم وتغذيتهم، حتى إذا أنهوا تحصيلهم انتقلوا إلى قرى وحواضر أخرى يجدون فيها مستوى أعلى من المعرفة، وقد ظل شغور بعض القرى من مدارس للتعليم يعتبر منقصة وعيبا اجتماعيا يحاول الناس تفاديه، وقد بلغ من الالتزام بهذا العرف الاجتماعي أن التجمعات المرتحلة كانت هي أيضا تتوفر على خيام متنقلة خاصة بالتعليم.

إن من المؤسف حقا أن يقف مجتمعنا الإسلامي حاليا على ضرورة النهوض بمحو الأمية وبتعميم التمدرس في فترة خطَت فيها كثير من الشعوب خطوات شاسعة على طريق التمكين للمعرفة، وأصبح وضع الأمة لا ينسجم أبدا مع رسالتها الحضارية، ولا مع ما يناط بها من المهمات الإنسانية ولا مع تطلعاتها المستقبلية إلى تحقيق التنمية البشرية الضرورية.

إنه من المفيد في وضع استراتيجية فعالة في مجال محو الأمية أن نقف وقفات تقويمية لنرصد واقع الأمة في صلتها بالمعرفة ونرصد كل الأسباب التي أدت إلى إخفاقات متتالية في عمليات محو الأمية، وقد يكون التركيز على استثارة الوجدان والتحفيز الداخلي أهم خطوة يجب تبنيها. واعتبارا لتلازم العامل الديني وتلاحمه مع وجدان الإنسان المسلم فإنه لا بد من إعادة قراءة كل خطوات التجربة الإسلامية قراءة ناضجة ومستوعبة.

ويمكن الوقوف من تلك القراءة على الخصائص التالية:

☑ خصائص التجربة الإسلامية في محو الأمية

لقد اعتبر الإسلام محو الأمية فرضا اجتماعيا يعبر عنه بفرض الكفاية، وهو نوع من الفروض الجماعية التي تأثم الأمة إن هي أطبقت على تركها. وانطلاقا من هذا فإنه يتعين استبعاد فكرة الاعتماد على المؤسسة الواحدة القادرة على النهوض بفرضية محو الأمية دون إسهام غيرها معها، فيتعين إشراك جميع مكونات الأمة في العملية فيصير محو الأمية واجبا مجتمعيا عاما من جهة وواجبا خاصا من واجبات الجهات التي أوكلت إليها القوانين تأطير الأمة. ومنها الأحزاب السياسية والجمعيات الثقافية، ومنظمات المجتمع المدني، ومؤسسات الاقتصاد والأعمال، وتكتلات الفنانين والمهنيين، وفي هذا النطاق يتعين احتساب إنجازات محو الأمية ضمن معايير الجودة والفاعلية والمردودية، علما بأن رفع الأمية عن المواطن يندرج ضمن مفهوم إيجاد المجال الحيوي لتلك التكتلات، لأن المواطن الأمي لا يسهم بفعالية في أي عمل اجتماعي أو سياسي أو ثقافي، فلا هو يقرأ للصحافة ما تكتب، ولا هو يشاهد للفنانين الجادين عروضهم وأعمالهم الفنية، ولا هو يدرك من السياسة معنى الموقف المبدئي وترجيح المصلحة العامة والمشاركة الفاعلة، فمن ثم يكون النفور من المشاركة السياسية نتيجة حتمية تترتب عن إهمال المهتمين بالشأن السياسي لجانب الارتقاء المعرفي للمواطن.

في جميع الحالات التي واجه فيها رسول الله ﷺ الأمية كان احتساب الزمن حاضرا، فقد وقت لأسرى بدر أن يتمتعوا بالسراح متى أنهى كل منهم تعليم عشرة من المسلمين، وربط استفادة المعلم من مقدار ثمانية دراهم بانتهائه من رفع الأمية عن تلميذه، وحدد للأشعريين وجيرانهم مدة سنة ليتخلصوا من الأمية، وهذا كله يشعر بضرورة أن يكون رفع الأمية محدودا بسقف زمني معين. وهذا ما يوجب أن ترتبط

المكافآت الممنوحة للمشتغلين في محو الأمية بما يحققونه على أرض الواقع من نتائج ملموسة لا بمجرد الحضور في أوقات العمل الإدارية، ومن أجل تحقيق هذه الغاية يجب أن تكون طرق التعليم مستفيدة من كل التجارب الإنسانية المطبقة في برامج تعليم اللغة لغير الناطقين بها، وبرامج التعليم الوظيفي وغيرها.

يتبين من خلال قراءة التجربة الإسلامية أن نجاحها كان نتيجة طبيعية للاقتناع بأهمية المعرفة وكونها قيمة ذاتية في الإنسان مهما يكن وضعه الاقتصادي، وكونها أفضل القربات إلى الله، فلذلك لم يستكثر الفرد أن يقطع المسافات الشاسعة طلبا للعلم، وقد اقتضت الرغبة في تحصيل العلم المرور عبر إتقان القراءة والكتابة، لهذا يكون مناسبا الاستناد إلى هذا الإدراك وإلى تلك الرغبة الكامنة في نفس المواطن، وذلك يجعل رغباته في قراءة الكتاب والسنة وتلاوة الأدعية هدفا مرحليا ينتقل منه إلى ولوج عالم المعرفة بمختلف تشعباته.

في جميع تمثلات التجربة الإسلامية لمحو الأمية اعتبرت العملية عملية مصيرية وحاسمة، تحتاج من الإصرار والحزم والصرامة ومن الإلزام بها ما أنبأ عنه توعد الرسول ﷺ الأشعريين أنهم إن لم يبادروا إلى تعليم جيرانهم في الزمن المحدد فإنهم سيتعرضون للعقوبة، كما توعد جيرانهم بأنهم إن لم يتجاوبوا مع العملية فإنهم سيتعرضون للعقوبة كذلك.

☑ استلهام التجربة الإسلامية في محو الأمية

إن بالإمكان استلهام هذه الجدية من التجربة الإسلامية بفرض تقنينات ملزمة تدعم عملية محو الأمية، ومن ذلك:

الحرص على إقرار إجبارية التعليم وتنفيذها، ومنع التسرب مع التمكين من الوصول إلى المؤسسات التي يمكن أن تكون مؤسسة قارة أو متنقلة، على نحو ما تعلمت به شعوب كثيرة في الأدغال والأحراش وأخصاص القصب وما أشبه ذلك.

اعتبار محو الأمية معيارا من معايير تحديد الجودة والجدوى، فيحتسب في التخفيف الضريبي عن المؤسسات الاقتصادية التي تؤهل عمالها، كما يمكن أن تستفيد منه دور النشر والجرائد التي تخصص إحدى صفحاتها أو أعدادها للسائرين في طريق محو الأمية، كما يمكن اعتباره في جميع المؤسسات والجمعيات المستفيدة من الدعم المالي للدولة.

يمكن اعتبار الاستفادة من برامج محو الأمية من مشمولات أسباب التخفيف من العقوبة أو العفو منها بالنسبة لنزلاء الإصلاحيات، ودور إعادة التربية.

اعتبار شرط التوفر على مستوى محو الأمية في التشغيل في شركات الأشغال المستفيدة من امتيازات الأعمال العمومية مثل شركات التطهير والكهرباء والطرق السيارة وغيرها.

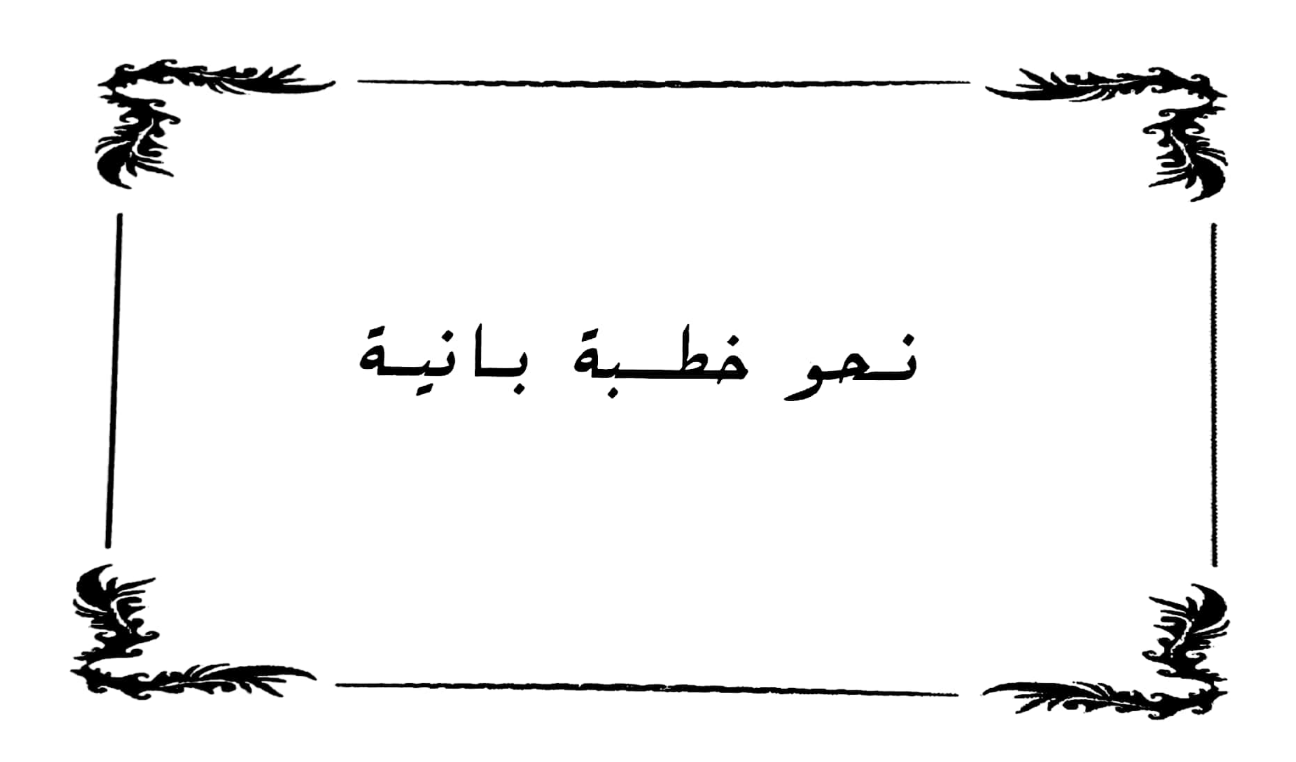
يمكن اشتراط التوفر على مستوى محو الأمية على الأقل من أجل منح رخص سياقة وسائل النقل العمومي، خصوصا بعد أن أصبحت كثير من علامات التشوير تتضمن كتابات يجب فهم مضمونها، ومنها: الألواح التي تضعها أوراش أشغال الطرق، وألواح أسماء المدن والقرى ومداخلها الشرقية أو الغربية، وألواح تشير إلى أماكن الوقوف في يوم شفعي أو وتري، أو وجود ضباب متردد، وأخرى تنص على تخصيص الوقوف بهيئات معينة، وكل هذه الإشارات تقتضي من السائق القدرة على القراءة.

يمكن اشتراط التوفر على مستوى محو الأمية للترشح للمجالس القروية والبلدية مادام العضو فيها مكلفا بالتوقيع على شهادات عديدة، وعلى محاضر الجلسات ومقررات الميزانيات.

من الضروري التفكير في متابعة من استفادوا من برامج محو الأمية لضمان استمرارهم على طريق التعلم وعلى توظيف ما استفادوا منه في حياتهم الخاصة، ويمكن أن تنهض بهذه العملية كتابات خاصة وزوايا في الصحف السيارة وفي برامج في الإعلام المرئي، وفي جميع وسائل الاتصال.

بالإمكان إحداث شارات مميزة تسلم لمؤطري محو الأمية الذين نجحوا في بلوغ نسبة معينة من تخليص الأميين من أميتهم، على غرار ما استفاد متطوعو المسيرة الخضراء من شارات مميزة على أن يتم تكريم بعضهم بالدعوة إلى بعض الأنشطة الاجتماعية بوصفهم مؤطرين لمحو الأمية.

وبعد: فهذه لمحات عن عطاء التجربة الإسلامية في مجال محو الأمية وما يمكن أن يجتنى منها ويعاد إلى الواقع بسن ما يدعمه ويحققه، وتبقى للمسجد برمزيته وروحانيته رسالته الكبيرة ودوره الفعال في رفع التحدي، وفي التقليص من أعداد الأميين.



نحو خطبة بانية

تشترك كل الديانات السماوية والنحل الدينية الوضعية في حاجتها الدائمة إلى الإبقاء على أتباعها موصولين بمصدر التنظير والتوجيه الذي يغذي وجدانهم الجمعي بدفقات روحية متتالية تحافظ على قوة الارتباط. ويتم ذلك من خلال استدعاء الأتباع إلى مواعد التوعية والتذكير التي تعقد أسبوعيا وفي مناسبات استثنائية تخلد أحداثا وذكريات ذات دلالات وأبعاد دينية.

إن الإسلام باعتباره وضعا إلهيا أخيرا وصيغة نهائية للوحي، جاء ليخاطب الإنسان في مرحلة اكتمال نضجه وتطوره الفكري وارتقائه المعرفي، قد اعتمد هو أيضا أسلوب التجميع الأسبوعي لأتباعه. فأوجب حضور صلاة الجمعة لتكون ظرفا مناسبا، وموعدا روحيا صالحا لإلقاء خطبة تؤدي وظائف إعلامية تستهدف غايات ثقافية وتربوية واجتماعية وسياسية محددة.

إن الإسلام وهو يشرع فرضية صلاة الجمعة ويجعل الخطبة فيها فعلا ضروريا ومركزيا، قد عول ولا شك على أهمية الكلمة الواعية والهادفة الجامعة بين متانة المنطق وقوة الحجة من جهة، وبين رقة الخطاب وإشراق الكلمة الكفيلة باختراق القلوب والوجدان من جهة أخرى، وقد أراد الإسلام أن تكون روحانية الصلاة وإيحاءات المكان وجلال الموقف عوامل مساعدة على إرهاف الإحساس، وتليين الوجدان لاستيعاب مضمون الخطاب.

لقد أراد الإسلام لصلاة الجمعة وما يتم فيها من خطابة وتوجيه، أن تكون فعلا تعبويا إسلاميا يتواصل فيه الخطيب باعتباره الرائد الذي لا يكذب أهله مع مجموعته التي تأتيه واثقة بصدق خطابه، وهي ترى فيه الناصح الأمين المتجرد لإبلاغ رؤية شرعية لما يطرأ من الوقائع والمستجدات ولمسيرة المجتمع عموما.

ولما أراد الإسلام أن تكون الخطبة قادرة على التوجيه الإسلامي، وعلى الإبقاء على القيم الإسلامية حاضرة في وعي أفراد المجتمع وفي سلوكهم، فقد وفر لها شروطا

موضوعية كفيلة بضمان نجاحها، فاختار لإقامتها أنسب الأوقات من النهار، فكانت صلاة الظهر أوفق بمن يأتي إليها من بعيد ليتأتى له الرجوع إلى أهله في واضحة النهار، وقد فرغ الإسلام الإنسان المسلم لأداء الصلاة فجاء الخطاب القرآني مانعا من شغل وقت الظهر من يوم الجمعة بأي شغل دنيوي حتى ولو كان بيعا مربحا فقال الحق سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[1].

وفرع الفقه الإسلامي عن هذا الخطاب القرآني أن العقود والإجارات التي تبرم وقت النداء لصلاة الجمعة تفسخ ولو كان أحد طرفيها ممن لا تلزمه الجمعة، وهو قول مالك في المدونة[2].

ومن تمام التهيئة للاستفادة من الخطبة أن يمنع الإسلام حين إلقائها كل خطاب سوى خطاب الإمام، حتى ولو كان القصد منه هو إسكات متكلم أو إجلاس قائم، ومن مأثورات النقول التي رأى ابن عبد البر أنها لا تصدر إلا عن توقيف شرعي قول ابن شهاب إن خروج الإمام يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام[3].

ومن التهيئة أيضا إسباغ صفة الجمال على فضاء الالتقاء، إذ رغب الإسلام في الاغتسال لشهود الجمعة كما رغب في التطيب وفي لبس أحسن الثياب، ورغب في لبس البياض خاصة، وأعفى ذوي الروائح المزعجة من حضور الجمعة إلا أن يتنظفوا. وبرعاية هذه الآداب يصير المسجد قطعة فنية جميلة يؤثثها عبق الريح ورواء المنظر ووحدة اللون وسكون المكان وجودة الخطاب، وكل ذلك يسهل على المتلقي أن يتوحد مع موضوع الخطبة.

---

(1) سورة الجمعة، الآية: 9.

(2) المدونة رواية سحنون عن ابن القاسم (1/ 234)، دار الكتب العلمية بيروت.

(3) الاستذكار لابن عبد البر (5/ 49)، مؤسسة الرسالة 1993.

☑ مقاصد خطبة الجمعة

من سنة الإسلام في كل تشريعاته انبناؤها على حكم آيلة إلى تحقيق مصالح الإنسان. وبناء على هذا الأساس فإن تشريع وجوب حضور الجمعة بما يتطلبه من انقطاع عن كل ما سواها من نشاط لا بد أن يتضمن من الحكم والمقاصد ما تفوق عوائده ما فوته الإنسان على نفسه من مكاسب مادية، وما بذله من جهد من أجل الحضور. وهي حكم راجعة إلى معنى صياغة شخصية الجماعة المسلمة عن طريق تثبيت كل القيم التي يقتضيها التجمع الإسلامي.

وغايات الخطاب الذي يلقى يوم الجمعة تتحقق حينما يتمثل الخطيب ما أراد الإسلام تحقيقه من غايات أبرزها:

- أن تكون الخطبة عملا إعلاميا تواصليا دائما ينشر المعرفة ويوحد المفاهيم ويضبط التصورات بأيسر الوسائل.
- أن تكون الخطبة عملا اجتماعيا يتوخى تخليق الحياة الاجتماعية وصونها من عوامل التآكل الداخلي.
- أن تكون الخطبة عملا سياسيا يعلن به المجتمع عن انضوائه تحت نظام سياسي شرعي موحد.

وبنا الآن أن نفحص هذه الأهداف والمقاصد بالقدر الذي يسمح به المقام.

1) الخطبة فعل إعلامي تواصلي دائم يوحد المفاهيم.

في عصرنا الذي يوسم بأنه عصر تقاربت فيه المسافات تقاربا يوحي بأن العالم اصبح قرية عالمية صغيرة، لا تحرص المجتمعات المتقدمة على شيء مثلما تحرص على نقل المعلومة وتداولها في أسرع وقت وإلى أقصى مكان وعلى أوسع نطاق، مستعملة في ذلك كل وسائط الاتصال ووسائله المتطورة، لكن تحقيق هذا المطمح يستعصي بفعل

إكراه موضوعي يتمثل في عدم امتلاك الكثير من الناس لآليات التواصل المتطورة، وفي افتقارهم للخبرة التقنية المناسبة التي تمكنهم من التعامل مع وسائل الاتصال المعقدة، وهذا يفضي في نهاية المطاف إلى أن تكون وسائل التواصل وسائل نخبوية لا تستفيد منها مجتمعات معينة.

أما المجتمعات التي تقف عند مستوى الفقر فإنها قلما تستفيد من آليات الإعلام المتطورة.

لكن الإسلام الذي هو دين تحتل فيه الكلمة الهادفة موقعا مركزيا من حركة البناء والتغيير، فإنه قد تبنى أيسر الوسائل وأقلها كلفة في مجال الإبلاغ فكانت خطبة الجمعة موعد التوجيه والإرشاد والبيان.

وفضاء الجمعة الضروري ليس أكثر من مكان يتسع لاجتماع يضم اثني عشر فردا مقيما، وتتسع المساحة بعد ذلك تبعا لوفرة العدد. وعقد هذا الاجتماع أمر يتيسر على مستوى أصغر التجمعات السكانية وأبعد البقاع عن المدن الكبرى، وشروطه شروط عملية يتوقف عليها الإبلاغ لا غير، ولذلك ينعقد هذا الاجتماع عبر كل بقاع الأرض أسبوعيا، ليكون خطاب الإسلام شاملا بالغا ما لم تبلغه وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمنظورة المتوقفة على شروط مادية وعلى آلات وقاعات للعرض قد لا تتوفر لبعض الناس في جهات نائية من الأرض. وهي بالتأكيد لا تتوفر في المدن الكبرى على مستوى جميع الأحياء.

2) الخطبة عمل تقويمي اجتماعي

لقد أراد الله لخطبة الجمعة أن تكون وسيلة منضبطة لممارسة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفق شروط متطلبة في الآمر بالمعروف وفي كيفية ممارسة هذه الفريضة.

إن المجتمعات تتطور دوما وقد يتجه ذلك التطور نحو الأفضل، وقد ينحدر نحو الارتكاس في سلبيات سلوكية تحمل عليها الغفلة وعدم القدرة على تحليل طبيعة الممارسات التي تنشأ في المجتمع.

ومن أجل أن يظل المجتمع المسلم على مستوى ضروري من الأخلاق، فإن الإسلام قد ألزم بإقامة الجمعة ليكون ما يبث فيها رؤية جديدة تمتح من معرفة الخطيب بالإسلام ومن إدراكه لمالات الأفعال التي تطرأ على مسار المجتمع. ومن قبل أن تصير تلك الممارسات الخاطئة تقاليد اجتماعية وظواهر غالبة، فقد نصب الإسلام منبر الجمعة ليتولى اقتلاع تلك السلوكات في مرحلة بروزها المبكر، ويشهد لهذا أن رسول الله ﷺ كان يهرع إلى المنبر إثر ملاحظته لسلوك غير سليم فيعالجه معالجة فورية قبل أن تتعوده النفوس، وقد فعل عليه السلام ذلك لما قال أحد من أوفدهم لجمع الزكاة هذا لكم وهذا أهدي إلي، وأسرع عليه السلام إلى المنبر لما علم أن رجلا دخل على امرأة مغيبة ذهب زوجها في سفر.

إن قيام المنبر بواجب المتابعة وضبط حركة المجتمع هو ما يجعل المجتمعات الإسلامية في مامن من الانحدار إلى الانهيار الأخلاقي الشامل الذي تعرفه مجتمعات تطرف فيها الناس ومارسوا من الحماقات الأخلاقية ما أصبح يمثل انتحارا اجتماعيا على المدى المنظور، من غير أن يجدوا أمامهم جهة مخولة لتصحيح مسارهم الذي انبنى على اعتبار قيمة وحيدة ومطلقة هي قيمة الحرية.

إن رسالة المنبر عند المسلمين قد قامت بما تقوم به مؤسسات اجتماعية تأخذ على نفسها تخليق الحياة العامة. وقد كان المنبر في رسالته ناجحا وتأكد نجاحه في ظروف الأزمة التي قام فيها المنبر بالتعبئة الشاملة.

3) **خطبة الجمعة تعبير عن انتماء لنظام سياسي**

يقترن مفهوما الإمامة والسياسة في الثقافة الإسلامية اقترانا وثيقا يوحي بتلازم الديني والدنيوي، وبطبيعة الدولة في الإسلام وأنها حارسة الدين وراعية الدنيا، ولذلك كان اسم الإمام إطلاقا مشتركا بين رئيس الدولة وإمام الصلاة، واعتبر الفقه الإسلامي أن إمامة الصلاة هي عمل أصيل من أعمال رئيس الدولة، وأن الإمام الذي يمارس الإمامة فعلا إنما يمارسها نيابة عن الإمام رئيس الدولة، ومن أجل ذلك وضع المسلمون كتبا تلازمت في عناوينها كلمتا الإمامة والسياسة.

ويعتبر كتاب ابن قتيبة الدينوري من المصنفات التي برز في عنوانها تلازم الإمامة والسياسة، وبصرف النظر عن تشكيك المستشرق دوزي والمحقق أحمد صقر في صحة نسبة كتاب الإمامة والسياسة إلى ابن قتيبة، فإن ذلك لا يلغي وجود هذا العنوان على الأقل في التراث الإسلامي. ويؤكد توجه المسلمين إلى اعتبار رئيس الدولة إماما، أن عبد الملك ابن صاحب الصلاة سمى كتابه في التاريخ تاريخ المن بالإمامة[1].

واعتبار الولاية العظمى إمامة مستمد من قول الله تعالى: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴾[2].

ولهذا كانت إنابة رسول الله ﷺ أبا بكر ليصلي بالناس. من أبرز الحجج التي أدلى بها عمر بن الخطاب وأبو عبيدة لترجيح اختيار أبي بكر لتولي الخلافة[3].

ورعيا لهذه العلاقة كان الخلفاء يرتقون المنبر بعد المبايعة فيلقون أولى خطبهم التي يحددون فيها سياستهم ومنهجهم في الحكم، وقد حفظت مصادر التاريخ خطب كثير

(1) تاريخ المن بالإمامة لعبد الملك بن صاحب الصلاة، تحقيق: د. عبد الهادي التازي، عن دار الغرب الإسلامي، ط: 3. 1987.

(2) سورة القصص، الآية: 4.

(3) الإمامة والسياسة لابن قتيبة (ص: 23).

من الخلفاء ومنها خطبة أبي بكر وعلي. ومن أجل تلك العلاقة أن كان من شرط الخليفة كثير من شروط الإمامة كالذكورة مثلا.

ومن أجل ذلك كان ارتقاء الخليفة المنبر إعلانا عن تمام البيعة وعن خروج الأمة من حال الشغور السياسي.

ومن أجل ذلك كانت الخطبة إعلانا عن انضواء ضمن نظام سياسي، فكان بعض الولاة الذين لا يرون أنفسهم مستقلين عن المركز السياسي لا يتسمون باسم الخلفاء أو أمراء المومنين ولا يدعىٰ لهم علىٰ المنابر، وإنما يدعىٰ لمن هم في حكم التبع له. فقد تسمىٰ يوسف بن تاشفين بلقب أمير المسلمين وإن كان قد ضرب السكة باسمه[1].

وظل المرينيون أول أمرهم يدعون علىٰ المنابر لأبي زكرياء الحفصي، اعتبارا لعلاقة الحفصيين بالموحدين، فلما لم يدع المرينيون للموحدين باعتبار أنهم كانوا ينازعونهم، فقد اقتصروا علىٰ الدعاء للحفصيين لقربهم من الموحدين، ولم يزل الأمر علىٰ ذلك حتىٰ ترك يعقوب بن عبد الحق الدعاء فكان ذلك إعلانا عن انفصال المرينيين عن الحفصيين واستقلالهم عنهم.

☑ الخطبة وخطها الخطابي

يعرف من واقع الإعلام أن لكل وسيلة إعلامية سمعية أو بصرية خطا تحريريا تحافظ عليه، وهو في واقعه عبارة عن سياسة تتبناها تلك الوسيلة الإعلامية، وتحاول أن تكون وفية لها.

ويحدد ذلك الخط التحريري جملة عوامل ومحددات تراعي انتماء الوسيلة والتزامها السياسي وانتمائها الفكري ومساحات حرية التعبير المتاحة، واعتبارات أخرىٰ مادية ومعنوية.

---

(1) كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، أحمد بن خالد الناصري (2/ 200)، ط: وزارة الثقافة والاتصال.

وجدوى تمثل الخط التحريري أنه يؤطر الوسيلة الإعلامية ضمن نسق خاص يمنحها معنى الالتزام.

وحين نحيل هذا المعطى على خطبة الجمعة باعتبارها خطابا إعلاميا بامتياز يؤدي ما تؤديه صحافة الرأي خصوصا، فإننا ندرك أن بعض الخطب أصبحت لا تخضع لأي خط خطابي معين وأن بعض الخطباء لا ينطلق إلا من مبدإ إلزامية إلقاء خطبة بصرف النظر عن أهمية موضوعها أو حاجة الناس إلى مثله، كما أن بعض الخطب لا تخضع إلا لاختيارات آنية واستدعاءات ظرفية لا يمكن أن تندرج ضمن رؤية شاملة لرسالة الخطبة، ومن ثم يفتقد المتتبع ذلك الخيط الناظم الذي يمكن أن يوحد الخطب رساليا، ولذلك السبب تغيض في تلك الخطب ثقافة المشروع الباني والهادف إلى ضبط حركة المجتمع وفق مراد الشرع، فتتحول الخطب على مستوى المدينة الواحدة إلى نثار من الأحاديث التي يصعب أن توضع ضمن نسق معين، أو يكون لها عنوان محدد. ومن ثم تجد بعض الخطب مغرقة في الغرائبية والعجائبية التي تصيدها من واهي النقول، وهي تجد جمهورها في البسطاء والأميين، وتجد خطبا أخرى مغرمة بالنقد اللاذع وبالوقوع على سوءات المجتمع وتدقيق النظر إليها تدقيقا يعطي انطباعا بموت الحس الإسلامي لدى كل فئات المجتمع. وتجد إلى جانب هذه وتلك خطبا يلوذ أصحابها بما يحقق لهم السلامة ويعفيهم من مسؤولية الانتصار لأي قضية مهما تكن وجيهة أو مصيرية، فيكون الفراغ واللامعنى والسلبية هي سمات تلك الخطب وتكون تلك الخطب برمتها خارج الزمن.

إنه حين يكون الخطيب أهلا لإنتاج الخطاب ولممارسة الخطابة فعليا على المنبر، فإنه لا بد أن يستبطن إحساسا عميقا بجسامة أمانة الخطابة وبموقعه هو من عملية التغيير، ويدرك أنه الرائد الصادق والناقد البصير والمفكر الحصيف الذي يعي جيدا وضع أمته واحتياجاتها المستقبلية،وما توجد فيه من ظرف دولي ومن موقع خاص ضمن جدلية التدافع الحضاري، فيؤسس على ضوء ذلك كله رؤيته لنموذج الخطبة الصالحة.

لقد توقف أحد المفكرين المعاصرين عند ظاهرة هزال مضامين بعض الخطب، وغياب المعنىٰ الجاد فيها، فصور كيف أن خطيبا حلا له أن يصرف كثيرا من الجهد والوقت في إسماع المصلين موازنة بين غارين هما غار حراء وغار ثور، ليستعرض ما اتفقا فيه من دخول النبي ﷺ ونزول الوحي فيهما، وما تميز به غار ثور من تفوق بسبب إيوائه أبا بكر يوم الهجرة. إن هذه الموازنة ليست أكثر من تقعر بارد وموازنة لا طائل تحتها، بل هي علىٰ العكس من ذلك قتل للوقت وتعويد للإنسان المسلم علىٰ الاشتغال بغير المجدي.

إن المفترض في خطبة الجمعة أن تكون قادرة علىٰ معالجة قضايا العصر والمجتمع معالجة علمية نزيهة تهدي إلىٰ الأقوم، وتقوم المعوج وتحذر من السيء المتوقع وتطوق بؤر الفساد.

☑طبيعة الخط الخطابي المأمول

إن القضايا التي يمكن أن تهتم بها الخطبة كثيرة ومتنوعة تنوع اهتمامات المجتمع، لكن الخطبة التي تخضع لوعي قبلي وبرنامج عمل مرصود تتوخىٰ به تحقيق هدف بنائي محدد، لا يمكن أن تظل موضوعاتها باستمرار رهينة كل الاستدراجات والاستدعاءات التي تصير هي المصممة لأسلوب عمل الخطيب والمتحكمة فيه، فتصرفه بتواليها وتتابعها عما حدده من أهداف ضمن رؤية شاملة.

ولذا وجب ضبط منحىٰ مدروس للخطاب والمحافظة عليه حتىٰ في حال معالجة الطوارئ والمستجدات.

إن من الواجب أن يكون التوجه العام للخطبة مستقىٰ من احتياجات شرائح الناس الذين يحرص الخطيب علىٰ أن يوجه إليهم رسالته، وهم أعم من أن يكونوا فئة المصلين الذين يقع بصره عليهم وهو يلقي خطبته، إذ يعلم أن الخطبة قد اكتسبت بعدا خاصا وقيمة مضافة فأصبح أكثرها يعتمد وثائق مادية في قراءة فكر المسلمين

وتصورهم لقضايا عديدة، منها موقفهم من المخالف في الدين، ومن المرأة، ومن قيم حقوق الإنسان، ومن الإرهاب وغير ذلك من القضايا، وقد أصبحت بعض تلك الخطب تحلل على أصعدة كثيرة، فمن ثم وجب على الخطيب استحضار كل من تصلهم رسالته سواء منهم من حضر ومن لم يحضر. ويمكن تصنيف من توجه إليهم رسالة الخطيب ويتعين وضعهم في الاعتبار إلى أربع فئات هي:

- فئة المسلمين المشتركين مع الخطيب فكريا.
- فئة من المسلمين لهم توجهات وضعية.
- فئة المخالفين في الدين من أتباع الديانات.
- فئة المخالفين غير المنتمين لأي دين.

ولكل فئة من هذه الفئات خطاب يوجه إليها، ورسالة يجب أن تؤدى إليها.

☑اهتمامات الخطبة الموجهة إلى المسلمين المشتركين مع الخطيب فكريا.

أ. إن المطلوب من الخطبة أن تكون ساعية إلى استئصال السلبيات الجماعية قبل السلبيات الفردية، فتعمل على مقاومة كل تفكير جماعي أو فئوي مريض يرسخ ثقافة التفرد والتشرذم والكراهية للمخالف في جزئيات من الدين.

واستئصال النزوع إلى التشرذم والتمزق لا يتم بموعظة واعظ ولا بزجر زاجر، وإنما يتم بتصحيح التصورات والأفكار التي حببت إلى بعض الناس منزع التفرد ومنابذة المجتمع وصورت ذلك على أنه ضرب من إخلاص العبادة لله.

لقد اتكأ كثير من منتسبي هذه الفرقة على فهم غير سليم لنصوص إسلامية من أبرزها ما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم وأحمد بصيغ مختلفة من أن رسول الله ﷺ قال: ستفترق هذه الأمة على ثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة.

علىٰ أن بعض روايات الحديث يقتصر نصه علىٰ قوله عليه السلام: افترقت اليهود علىٰ إحدىٰ أو اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي علىٰ ثلاث وسبعن فرقة.

وقد كان كثير من العلماء في شك من إضافة كلها في النار إلا واحدة، فقال ابن الوزير: إياك والاغترار بكلها هالكة إلا واحدة فإنها زيادة فاسدة غير صحيحة القاعدة ولا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة. وكان ابن حزم أكثر جرأة، وقال عن هذا الحديث وعن حديث القدرية مجوس هذه الأمة أنهما لا يصحان أصلا من طريق الإسناد، وما كان هكذا فليس حجة عند من يقول بخبر الواحد فكيف من لا يقول به؟. وقال: والحق أن لكل من ثبت له عقد الإسلام فإنه لا يزال عنه إلا بنفي أو إجماع[1].

ومهما تكن درجة الحديث وحظه من الصحة، فإن الغريب هو استمساك البعض به علىٰ أنه دليل قطعي علىٰ حتمية هذا النوع من التفرق الذي يفضي إلىٰ جعل غالبية أفراد الأمة الإسلامية من أهل النار، وإلىٰ الحكم بنجاة فرقة واحدة تشكل بالنسبة للجموع نسبة ضئيلة لا تزيد علىٰ الواحدة علىٰ الثلاث وسبعين، والعجب كذلك من اتخاذه نصا في الاختصاص باستحقاق الجنة وإحالة الباقين علىٰ النار.

لقد كان يكفي من قراءة الحديث التقاط إشارته بوجوب الاعتصام بالكتاب والسنة من غير حاجة إلىٰ تحديد الفئات الأخرىٰ التي توصف بأنها من أهل النار.

إن التركيز المستمر علىٰ فهم حديث في صحته اختلاف ومقال هو الذي دفع دفعا قويا إلىٰ تأصيل الخصومة، وإلىٰ الدخول في خصومة مع تاريخ الأمة العلمي والحضاري ومع حاضرها ومستقبلها، خصومات يروعك منها أن تعرف أن كثيرا من علماء هذه الأمة ومن صالحيها هم معدودون في الفرق غير الناجية، فإذا دفع البعض إلىٰ القول بان طوائف الأشاعرة مثلا ليسوا من الفرقة الناجية، فإن المرء يحق له أن يتساءل عن طبيعة

---

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (3/ 292)، دار الجيل بيروت.

النظرة التي يمكن أن تكون للناس إلى أعلام من أمثال الطبري وابن حجر والنووي وابن دقيق والقرطبي والسيوطي والجويني والباقلاني وصلاح الدين الأيوبي، وغيرهم ممن أسدوا للأمة أيادي ناصعة على أنهم كانوا أشاعرة.

وإذا دفع البعض إلى القول بأن الماتريدية ليسوا من الفرقة الناجية، فإن هذا يشمل ولا شك جماهير من العلماء من أمثال أبي اليسر البزدوي الحنفي وأبي المعين النسفي ونجم الدين النسفي والكمال بن الهمام صاحب فتح القدير وملا علي القاري شارح البخاري[1] وغيرهم.

إن واجب الخطيب أن يعنى بمحو ثقافة التفرقة، كما أن عليه أن يتبين خطورة سحب منطق الخصومة على تاريخ الأمة التي كانت أكثر نضجا حين تعاونت على إيصال كلمة الإسلام إلى أرجاء المعمور وحين خدمت العلم، وحين وصلت بين أطراف العالم الإسلامي بما كتبت من رحلات وكنانيش وفهارس يلمس قارئها أن الأمة لم تكن تعاني مثل هذا النوع من التمزق المؤصل حاليا.

ب. الخطيب وتشخيص أسباب النهوض.

إن خطيب اليوم يستمد خطابه من عطاء الوحي ويؤدي واجبه في وسط اجتماعي سمته الكبرى ارتفاع نسبة الأمية وبعد الكثير من أفراده عن عالم المعرفة، وعزوفهم عن القراءة والكتابة عزوفا يشخصه أن الإنتاج العربي من الكتاب لا يمثل إلا نسبة ١،١٪ من الإنتاج العالمي، بينما يشكل العرب نسبة 5٪ من سكان العالم ويمثل ما يترجمه العرب من الكتب سنويا 320 عنوانا وهو ما يعادل 1/5 ما تترجمه دولة أوروبية واحدة هي اليونان، إلى غير ما هنالك من المؤشرات التي أصبحت تقارير التنمية البشرية العالمية تفصح عنها.

(1) الماتريدية دراسة وتقويما، د. أحمد بن عوض الله (ص: 115)، دار الصميعي.

إن المطلوب من الخطيب أن يوجه وبإصرار كبير إلى ضرورة اعتماد كل الوسائل الكفيلة بانتشال الأمة من حال الأمية المخجلة.

وللخطيب في هذا الشأن إسوة حسنة في فعل رسول الله ﷺ الذي وقف على المنبر فأثنى على طوائف من المسلمين خيرا ثم قال: ما بال أقوام لا يفقهون جيرانهم ولا يعلمونهم ولا يعظونهم ولا يأمرونهم ولا ينهونهم، والله ليُعلمن قوم جيرانهم ويفقهونهم ويأمرونهم وينهونهم، وليتعلمن قوم من جيرانهم ويتفقهون ويتعظون أو لأعاجلنهم العقوبة.

وقد أدرك الأشعريون أنهم هم المعنيون بخطاب رسول الله ﷺ فاستمهلوه أن يعلموا جيرانهم، وكانوا أناسا جفاة من أهل المياه فأمهلهم عليه السلام سنة فعلموهم وأدخلوهم عالم المعرفة[1].

وهذه خطبة واحدة محت جهالة وأسست منهجا في التكافل الثقافي.

وحين يريد الخطيب أن يكون في عمق عملية البناء والتغيير الاجتماعيين، فإن بإمكانه أن يخصص إحدى خطبه للتعبئة من أجل إنجاح الدخول المدرسي مثلا، ومن أجل دعم مؤسسات التعليم، ومن أجل توفير الكتاب وتقريبه على أوسع نطاق، ومن أجل تعليم المرأة وتقوية التفكير ومحاربة الخرافة.

وأمام الخطيب أن ينشر معاني الإسلام وحرصه على التزام الأخلاق المؤسسة للجماعة ومنها أخلاق الجدية والوفاء، والمشاركة الاجتماعية واحترام حقوق الإنسان واحترام الرأي المخالف، واحترام مكونات البيئة، كما أن عليه أن يصحح للناس جملة المفاهيم الإسلامية التي تعاني تشوهات خطيرة ومنها مفهوم الحرية المسؤولة والعدل والتكافل والمساواة والوسطية والتجديد والذمة والمواطنة والاتباع

(1) مجمع الزوائد للحافظ علي بن أبي بكر الهيثمي، كتاب العلم، باب في تعلم من لا يعلم (1/ 164)، دار الكتاب العربي بيروت، ط: 3- 1982.

والابتداع، وغيرها من المفاهيم التي أصبحت المجتمعات الإسلامية تعاني جراء ما يلحقها من تشوهات وتحريفات.

☑اهتمامات الخطبة الموجهة لمختلف مكونات المجتمع

أما عن مخاطبة باقي مكونات المجتمع، بما فيها من فعاليات ثقافية وتشكيلات مدنية وأطياف سياسية، فإن توجيه الخطاب إليها يجب أن يسعى إلى أن يؤسس لديها مفاهيم اجتماعية عديدة منها:

- إن الإسلام هو الثابت الجوهري والمكون المركزي للهوية الوطنية، وإنه هو الذي صاغ الشخصية المغربية بما منحها من بعد حضاري ومن عمق ثقافي صدرت عنه الأمة وهي تصنع تاريخها الثقافي وتبني حضارتها التي تشكلت في رحاب البنى الثقافية التقليدية التي يأتي في طليعتها الكتاب والمسجد ومؤسسة القرويين وروافدها من مدارس علمية على مستويات الحواضر والقرى، ومن ثم وجب اعتبار أن أي موقف عدائي من تلك الثقافة الإسلامية ومؤسساتها هو موقف من الذات ومن الهوية والحضارة والذهنية الجمعية للأمة.

- إن على الخطيب ألا يستبعد أحدا أو يقصيه عن دائرة الاهتمام بالإسلام، وإن كانت بعض المواقف موحية بنقيض ذلك، لأن الأكيد هو أن الإسلام يضرب بجذوره في كينونة أفراد هذه الأمة وهو متجذر فيها تجذرا تكشف عنه حالات الأوبة إلى الإسلام والحرص على بعض الشعائر التي يعني إهمالها في نظر المجتمع الانسحاب من الإسلام، وذلك كالختان وإقامة صلاة الجنازة وما إليها من شعائر يحرص عليها حتى أقل الناس حظا من التدين.

- إن على الخطيب أن يقنع الآخرين بأن التدين ضرورة إنسانية ونزوع فطري، وأن الحلم باجتثاثه هو فعل غير معرفي لا يبوء إلا بالفشل بعد استفراغ جهد غير قليل واستهلاك وقت غير قصير.

➢ إن على الخطيب أن يقنع الآخرين بضرورة احترام الخطوات المنهجية والعلمية المتبعة في البحث عن المعرفة الشرعية وفي استنباط الحقيقة الدينية، بعد استفراغ المؤهلين علميا جهدهم في استقراء النصوص ومساءلتها، وبعد إعمال كل خطوات النظر الصحيح، ومن خلال ذلك الجهد تنبثق الحقيقة الشرعية التي تستحق أن تدعى علما شرعيا يعبد الله به، وأما الآراء الشخصية والاختيارات الذاتية فإنها لا يمكن أن تعتبر قولا في الشريعة التي لا يتأسس فيها حكم شرعي إلا بناء على ما تشهد له الأدلة.

➢ إن المجتمع وإن اختلفت توجهات بعض مكوناته لا بد أن يعتبر المعطى الديني عنصرا إيجابيا يجب توظيفه في الانتقال بالإنسان نحو آفاق الارتقاء وولوج مجالات النهوض، وإلا فإن كل محاولة للتغيير تناهض جوهر الإسلام تؤول إلى عامل توتر وصراع يخلخل تماسك المجتمع، ولعل من إشارات نضج المجتمع العربي ووعيه حاليا بهذه الحقيقة وبعد تجارب أفرزت أزمات عديدة، أن تعقد مؤسسة المرأة والذاكرة التي تضم ممثلات الحركة النسائية مؤتمرها الأخير بالقاهرة يومي 16-17-ماي 2005 لتنتهي إلى وجوب اعتبار الدين ركنا أساسيا في التغيير وفي إصلاح وضع المرأة، وإلى التزام المؤسسة بأن تسعى إلى أسلمة التمكين للمرأة وأسلمة الجندر (النوع الاجتماعي)، بعد ما لمست الناشطات النسائيات المسلمات والمسيحيات ما للدين من دور إيجابي في التمكين للمرأة.

فلذلك وجب ترك السبح ضد التيار الذي تسير فيه الأمة، واعتماد الرصيد الديني في مجال الإصلاح حتى يكون الإصلاح هو المقصود بالذات.

➢ إن على الخطيب أن يشجع على التئام شمل المجتمع والتقاء كل مكوناته على الاشتغال على أوراش مجتمعية تعني كل الناس، فتوضع برامج مشتركة ومندمجة في مجال تحقيق النهوض الاجتماعي، والإقلاع الاقتصادي أو محاربة الجريمة، أو تخليق الحياة العامة، وما شابه هذا من الأوراش التي يعتبر الاشتغال عليها هدفا مشتركا لكل مكونات المجتمع.

➢ إن على الخطيب أن يحاول إقناع كل مكونات المجتمع بضرورة التعامل مع منبر الجمعة من موقع الاحترام اللائق به، ومن موقع الإيمان بضرورة توفير هامش كاف لحرية التعبير ليتحرر الخطيب من هاجس التخوف من المساءلة التي كثيرا ما تتحول إلى تحريض سافر يمارس على أعمدة الصحف، وهو ما يجعل الخطيب على هامش الحياة غير قادر على إبداء الموقف مما يجري حوله.

☑الخطاب الموجه إلى أتباع الديانات الأخرى.

يختلف المخالفون للمسلمين دينيا بين أن يكونوا يهودا أو نصارى ومن ألحقوا بهم في بعض الأحكام ممن قال فيهم عليه السلام: سنوا بهم سنة أهل الكتاب[1]. وبين أن يكونوا غير متدينين أصلا.

وحديث الخطيب إلى إتباع الديانات الأخرى لا بد أن يستند إلى حقائق تفيد في تصحيح تصورهم للإسلام، ومن ذلك وقوع كثير من المخالفين ضحايا صورة نمطية كالحة عن الإسلام حاولت أن تقيم حاجزا نفسيا يبقيهم في حال بعد دائم عن الإسلام وخوف مستمر منه، وعداوة غير مبررة له. وترتد أوليات هذه الصورة إلى الحملة التي تبناها بطرس المكرم الذي تعمد الإساءة إلى صورة الإسلام، وبذل في ذلك جهدا كبيرا من جملة مراحله وخطواته إنجاز ترجمة مشوهة سقيمة لمعاني القرآن، وتوالى تركيب هذه الصورة النمطية حتى غدت آثارها حاجزا سميكا يحول بين أهل الديانات وبين الإسلام.

وقد تعاقبت الجهود بوتيرة متسارعة يذكر عنها إدوارد سعيد أن الغرب أنجز ما بين سنتي 1800م إلى 1950م أكثر من 60.000 مؤلف كلها تسيء إلى صورة الشرق[2].

---

(1) الموطأ، كتاب الزكاة.

(2) الاستشراق المعرفة والسلطة الإنشاء. إدوارد سعيد (ص: 216). ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية ط:5 بيروت 2001.

وإيراد هذا المعطىٰ لا يفيد إلا بقدر ما ينبه إلىٰ مقدار العوائق الواقفة دون إقبال الآخرين علىٰ فهم الإسلام وإلا بقدر ما يحفز علىٰ العمل من أجل الإفلات من إسار تلك الصورة النمطية لمعانقة الحقيقة كما هي.

إن الغرب لا زال ينتشي بإحساسه بموقع المركزية الكونية التي تأسست فيه من خلال فلسفة أرسطو وهيجل ورينان[1] وكل من سار علىٰ طريق التأكيد علىٰ الخصوصية الغربية التي بلغت أوج استعلائها في صورة النازية.

وقد عبر المفكر المهتدي رنيه جينو الذي تسمىٰ باسم عبد الواحد يحيىٰ عن هذا الإحساس الغربي لما قال: إن الغرب يعيش حالة التحيز الفلكي، إذ يعتقد الناس فيه أنهم الحضارة ولا حضارة إلا هم.

وقد أضيف إلىٰ هذه الصورة القاتمة عن الإسلام والمسلمين وسم الإسلام بأنه دين إرهاب، وأن المسلمين إرهابيون بالتكوين والثقافة، وقد فات هؤلاء أن الإرهاب ليس وليد اللحظة الراهنة، وإنما هو انحراف لا وطن له ولا دين، وقد مارسته عند الغربيين مجموعات الموت التي دبرت أحداث أوكلاهما، وأحداث ملاعب الكرة واغتيالات الرؤساء.

وحين نريد أن نلقي بالخطاب إلىٰ أتباع الديانات، فإنه لابد من مساعدتهم علىٰ تجاوز كل العوائق الفكرية والنفسية التي تمنعهم من الانفتاح علىٰ الإسلام وتفهم حقيقته.

ولنا في هذه السبيل أن نبلغهم الحقائق التالية:

- إن المسلمين بحكم استقائهم من القرآن الكريم يضمرون كل توقير واحترام للأنبياء السابقين، ويدركون مبلغ المعاناة التي تحملوها في سبيل إرشاد الناس إلىٰ الخير وتعريفهم بالله، وهم يعتقدون فيهم العصمة ويردون كل خبر يريد إلحاق منقصة بهم.

---

(1) المركزية الغربية. د. عبد الله إبراهيم، (ص: 57-153) ط: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 1997.

› إن في القرآن الكريم سورة تسمىٰ باسم مريم إشادة بحياتها الطاهرة، علىٰ أن القرآن ليس فيه سورة باسم خديجة أو عائشة زوج النبي ﷺ أو فاطمة ابنته، كما أن في القرآن سورة أخرىٰ باسم أسرة مريم هي سورة آل عمران إشادة بفضلها كذلك.

› إن القرآن الكريم أباح للمسلم أن يتزوج بالكتابية مع العلم بأن ذلك يؤدي إلىٰ إنشاء صلة المصاهرة التي تجعل من الكتابيين أجدادا لأبناء الرجل المسلم وتجعل منهم أخوالا وخالات للمسلمين.

› إن المسلمين قد تعاطفوا وجدانيا مع قضايا الكتابيين وتألموا لانكساراتهم العسكرية، فحزنوا لهزيمة الروم المسيحيين أمام الفرس الوثنيين، فبشر الله المسلمين بانتصار الروم في بضع سنين فقال الحق سبحانه: ﴿الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝ فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝ بِنَصْرِ ٱللَّهِ﴾[1].

إن الإسلام وهو ينشر دعوته لا يسعىٰ إلا إلىٰ أن تكون له نفس فرص الاتصال التي كانت لغيره من الديانات حينما عرف بها أتباعها وعرضوها علىٰ الناس، والإسلام في كل الحالات لا يسعىٰ إلىٰ استئصال الذين يخالفونه عقيدة، وقد كان عليه السلام والخلفاء من بعده يوصون المجاهدين بألا يتعرضوا للعباد والرهبان والأحبار المنقطعين في الصوامع ودور العبادة، ولو كان قصد الإسلام محو ما يخالفه من دين لكان استئصال الرهبان ورجال الدين من أولوياته باعتبارهم الساهرين علىٰ نشر الدين المخالف والعاملين علىٰ إنعاشه وإبقائه وتوسيع مجاله.

إن علىٰ الخطيب أن يبرز أن الإسلام يقرر أن الوحي تنزل عبر فترات مختلفة من الزمن فأعطىٰ خلال كل مرحلة ما كان مناسبا لمستوىٰ الإدراك لنوعية الأخلاق السائدة، ثم جاء الإسلام ليكون صيغة أخيرة متجاوبة مع الارتقاء الفكري الذي

(1) سورة الروم، الآية: 1-2-3 .

بلغه الإنسان في جميع المراحل. وكان الإسلام هو دين الله الموحى به، وكان الأنبياء كأنهم إخوة أبناء علات أمهاتهم شتى، وأبوهم واحد[1] كما قال صلى الله عليه وسلم . وقد كان الإسلام في كل صيغه كما مثل له د. عبد الله دراز في بحثه القيم الذي قدمه للمؤتمر العالمي للأديان المنعقد بلاهور سنة 1957 بمثابة ثلاثة أطباء زار أولهم طفلا في طوره الأول فقرر له غذاء يقتصر على اللبن، وجاء الثاني الطفل في مرحلة تالية فقرر له طعاما نشويا خفيفا، وفحصه الثالث في مرحلة أخرى فأذن له بغذاء كامل[2]. والإسلام في صيغته النهائية لا يتنكر لسيرورة الوحي، وملاحظات الإسلام على أتباع الديانات لا تختلف كثيرا عن ملاحظات كثير من دعاة الإصلاح المسيحي. وعما سجلته دعوات الإصلاح في المسيحية كالبروتستانية والكالفينية وكل محاولات الإصلاح المسيحية تؤكد ملاحظات القرآن على ما تعرضت له الديانات من تغيير.

☑ مجالات الالتقاء والعمل المشترك مع أتباع الديانات.

حتى يتمكن المسلمون من زحزحة الصورة الشائهة التي ارتسمت في أذهان أتباع الأديان عن الإسلام فإن من الممكن جدا أن يدرسوا فرص التعاون التي تخدم قضاياهم المشتركة ويمكن عرض المشاريع التالية:

- التعاون العلمي من أجل مقاومة الإلحاد واللاتدين وإقرار أهمية التدين في حياة الإنسان وضرورة التدين لتركيز الأخلاق.

ويمكن في هذا الاتجاه الاستفادة من الأدلة العقلية المقنعة بالإيمان، وتبادل الدراسات النفسية والاجتماعية المفيدة في الموضوع، وقد كان المسلمون لا يترددون

(1) صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، والمسند (3/ 406)، ومسلم، كتاب الفضائل.
(2) بحث موقف الإسلام من الأديان الأخرى وعلاقته بها. د. محمد عبد الله دراز. عن كتاب النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، د. محمد رجب البيومي (2/ 246). دار القلم بيروت 1995.

في استعمال نتائج البحوث المفيدة فكان المفكرون المسلمون يستدلون على فطرية الإيمان بما لاحظه برجسون من أن كل المجتمعات البشرية تحتوي على دور للعبادة، وإن كان بعضها قد يخلو من مؤسسات كثيرة. وقد دأب المفكرون المسلمون على الاستشهاد بقول ديكارت إن الله هو مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود، وقوله وجود الله أكثر يقينية من الدعاوى الهندسية والقوانين الرياضية[1].

وقد استند المفكر المسلم إلى ما أسماه كانط بالدليل العملي للإقناع بجدوى الإيمان[2]، كما تقبل المفكر المسلم قول كانط بأن صفة وجود الله هي صفة ذاتية[3]، وهذا يناظر معنى الصفة النفسية عند المسلمين. لقد استشهد الكتاب المسلمون المعاصرون مرارا ببحوث ألكسيس كاريل المرتكزة على بيان حكمة الله من خلق الإنسان[4].

في مقابل ذلك كله فلا شك أن علماء الأديان الأخرى قد استفادوا من بحوث المفكرين والعلماء المسلمين في مجال التدليل على وجود الخالق، وقد كان للمسلمين جهد عظيم تمخض عنه وضع مؤلفات عديدة في دلائل التوحيد، وقد تبلغ في بعض المؤلفات خمسة وعشرين دليلا معالجا معالجة فكرية عميقة، وإلى ذلك فقد كانت المناظرات العقدية والنقاشات الكلامية مما أفاد منه علماء الأديان الأخرى.

ومن المجالات التي يمكن أن تكون مساحات مشتركة للتعاون بين أهل الديانات دفاعهم عن الأخلاق المهددة بموجات الإباحية والحرية الجنسية، ووقوفهم صفا واحدا في وجه كل الاختلالات التي تهدد وجود الإنسان، ومنها الإجهاض

---

(1) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، الشيخ مصطفى صبري (2/ 212). الفلسفة الحديثة، د. كريم منى (ص: 73)، دار الكتاب الجديد بيروت 2000.

(2) قصة الفلسفة ول ديورانت (356) دار المعارف بيروت 68.

(3) الفلسفة الحديثة عرض نقدي د. كريم منى (ص:277).

(4) الإنسان ذلك المجهول، ألكسيس كاريل، ترجمة شفيق أسعد، مؤسسة المعارف.

والاستنساخ وتدمير نواة الأسرة، والوقوف في وجه دعاوى العلاقات الجنسية الشاذة، وإلغاء آدمية الإنسان عن طريق العبث الجيني الذي ينتهي إلى تحويل الإنسان إلى قطع غيار تعرض في الأسواق.

ومن المجالات التي يمكن أن تعطي للتدين معناه وقوف أتباع الأديان في وجه الظلم والاستبداد واحتلال الأراضي بالقوة. ويقع رفع السيطرة الصهيونية عن أرض فلسطين التي تعايشت فيها الأديان في طليعة المشاريع التي يمكن أن تعطي أنموذج التعاون الإيجابي.

☑ اهتمامات الخطاب الموجه إلى غير المعتقدين للدين.

حينما يتوجه الخطيب إلى من لا يعتقد أي دين توجها غير مباشر، فإنه لا بد أن يبرز له أن مما يتميز به الإسلام أنه ينظر إلى كل البشر على أنهم مكرمون بموجب قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1].

وأن كل الناس لهم الحق في الحياة، وهو حق لا يتأثر بكونهم غير مؤمنين بالخالق، وقد سجل القرآن أن إبراهيم عليه السلام لما سأل الله أن يرزق من أهل مكة من آمن بالله واليوم الآخر، أجابه الحق بأن الرزق منحة من الله لمن آمن ولمن كفر، لأنه وسيلة حفظ الحياة، أما العقوبة على الكفر فلها مجال آخر وليست هي إلغاء حق الحياة. وقد قال القرآن الكريم في بيان هذا المعنى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[2].

(1) سورة الإسراء، الآية:70.
(2) سورة البقرة،الآية: 126.

إن الإسلام لا يرىٰ في المخالفين إلا أنهم موضوع دعوته وبلاغه، ولهم أن يختاروا ما يشاؤون بكل وعي ومسؤولية من غير أن يكرهوا علىٰ إيمان، يقول الحق سبحانه: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1] وأداء أهل الإسلام لرسالة البلاغ هو أداء يستبطن الرحمة والشفقة، ولأجل ذلك يتحمل الداعي إلىٰ الله ما يتحمل من صنوف الإذاية توصلا إلىٰ إلحاق الخير بمن يدعوه إلىٰ الله، ومن صور ذلك الحنو أن يقف الرسول ﷺ معتذرا عن جهل قومه وعدوانهم فيقول: اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون.

إن المطلوب في الخطاب الموجه إلىٰ المخالفين من أهل الكتاب، ومن غير أهل الكتاب، أن يسعىٰ إلىٰ إعطاء صورة جيدة تصل إلىٰ تحريرهم من تخوفاتهم من الإسلام، لأن عقدة الخوف من الإسلام ليست أكثر من شعور راهن علىٰ ترسيخه في حياة الناس مناوؤون أجادوا توظيف أخطاء أقدم عليها أشخاص منسوبون إلىٰ الإسلام في ظروف غامضة واستثنائية، وهي أخطاء يقع مثلها من أتباع جميع الديانات من غير أن تمتد الإدانة بها إلىٰ الأديان نفسها.

إن صورة العنف القصير العمر في حياة المسلمين لا يجوز أن تكون هي المعبر عن توجه الإسلام، كما لا يجوز أن تلغي أمجاد الإسلام في التسامح مع المخالفين، وهو تسامح شهد له التساكن بين المسلمين وغيرهم وبلوغ غير المسلمين في الدولة الإسلامية وفي المجتمع الإسلامي شأوا بعيدا من الحرية والنفوذ.

إن المسلمين قد أعطوا الانطباع الحق عن توجه دينهم لما أسهموا في الأعصر الأخيرة في تحرير البلاد الأوروبية من النازية والفاشية وشاركوا في صناعة النصر الذي تحقق للأوروبيين علىٰ عدوهم علىٰ نحو ما شاركوا في النهضة الاقتصادية والعمرانية للبلاد الأوروبية.

---

(1) سورة البقرة،الآية:256 .

إن بالإمكان أن ننقل إلى الناس مقال الباحث اليهودي «غور فيدال» في مقدمته لكتاب اليهود واليهودية «لإسرائيل شحاك» الذي يقرر أن العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي قد تغيرت ابتداء من اتخاذ الغرب موقف الدعم والمساندة لإسرائيل[1].

وإن الكثير من أنواع التوتر يعود لأسباب سياسية، تمثلت في الإقدام على غرس إسرائيل في بلاد المسلمين، كما أن العلاقة بين الغرب والمسلمين قد صممتها مرحلة الاستعمار، وما ارتكبت فيها من أنواع الظلم التي سممت العلاقات.

إن على الخطيب أن يدرك أن الغرب ليس نمطا واحدا ولا فكرا متماثلا، وإنما هو تشكيلة من أفكار متنوعة واتجاهات متباينة، فإذا وجد في الغربيين من تحكمهم صورة نمطية كالحة عن الإسلام ومن يروجون لمبدإ صراع الحضارات، فإن هذا لا يجوز أن ينسينا أن في الغرب أشخاصا وهيئات لها موقف مغاير من الإسلام والمسلمين، فمن رجال الغرب ونسائه من أنصف الإسلام وأشاد به وعمل على تصحيح صورته، ومشكلتنا أننا قد شغلنا عن الالتفات إلى هؤلاء الذين أنصفوا الإسلام وساندوا قضايا المسلمين، ولم نهتم إلا بخصوم حضارتنا فأوليناهم من الاهتمام ما كنا به مساعدين لهم على ترويج افتراءاتهم وتقولاتهم.

إن الباحث ليجد في الأدبيات الغربية قديما وحديثا أقوالا جميلة في حق الإسلام فقد رسم «جوته» في الذهنية الغربية صورة ناصعة للإسلام، وكانت له إشادات بالإسلام إلى الدرجة التي أصبحت معها مجموعة «فايمر» تعلن أن «جوته» قد كان مسلما استئناسا بمداومته على قراءة القرآن، وأدائه لصلاة الجمعة في إحدى المرات سنة 1814 مع بعض الجنود الروس المسلمين، ومن أقواله الشهيرة إذا كان الإسلام معناه أن نسلم

---

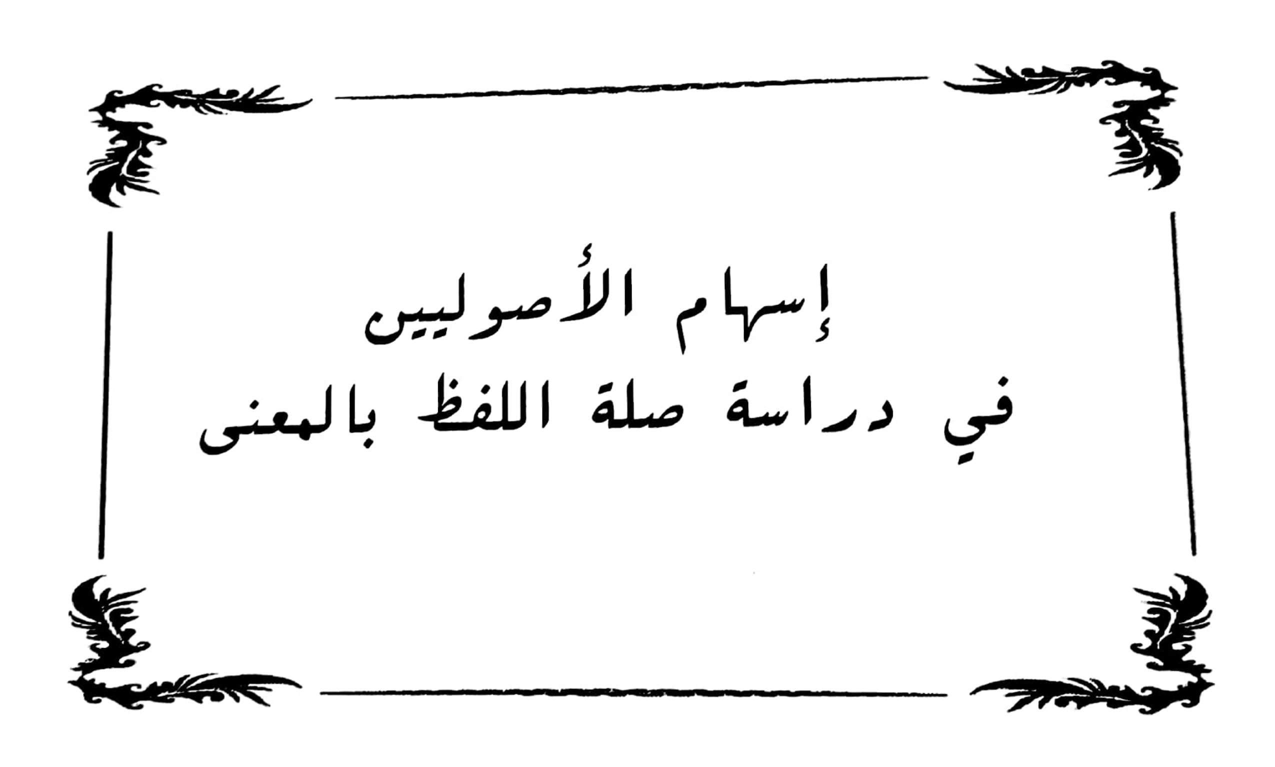
(1) اليهود واليهودية، إسرائيل شحاك، تقديم إدوارد سعيد. غور فيدال (ص.5)، ط: دار النجاح الدار البيضاء 2003.

أمرنا إلى الله فعلى الإسلام نعيش وعليه نموت، وقد كان لـ«فكتور هيجو» ولـ «تولستوي» و«برناد شو» عبارات إعجاب قربت عالم الإسلام إلى الغربيين.

ولقد اهتم كثير من الباحثين بتكسير الصورة التي ارتسمت في ذهن الغرب عن الإسلام، فكان للباحثة «زغريد هونكه» جهد مشكور في إبراز القيم الإسلامية بعد أن خبرتها من خلال دراستها وإقامتها مدة سنتين بمراكش، وقد بذلت «أنا ماري شيمل» جهودا علمية في التعريف بالإسلام، وقد تعرضت الكاتباتان لمضايقات كثيرة وحاولت مجموعة متعصبة حجب جائزة الكتاب الألماني عن «أنا ماري شيمل» سنة 1995. وكتب «مونتجمري» عن فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ودافع بقوة عن قيم الإسلام، وكتب «غورافسكي» مقارنا بين الإسلام والمسيحية حديث المنصف، وعلى العموم فإن للثقافة الإسلامية عددا وفيرا من المفكرين الأصدقاء المناصرين في ديار الغرب، وقد كان بالإمكان أن يكون الاهتمام بهم سبيلا إلى صنع تيار جديد في هذه البلاد.

وإذا لاحظ الخطيب وجود أشخاص وفئات من أهل الغرب تناصب المسلمين العداء وتقف ضد مصالح المسلمين، فإن الواجب يقضي بالالتفات إلى نشطاء كثيرين تحمسوا لقضايا المسلمين العادلة وواجهوا التيار المعادي للإسلام في بلادهم، ومن هؤلاء مفكرون أمثال «نعوم تشومسكي» الذي ارتبط اسمه بالدفاع عن العرب مثلما ارتبط بالدراسات اللسانية، ومنهم الكاتب «جاك كيلي» الذي تلقى 300 رسالة رفض بعد أن قاوم فكرة اتهام المسلمين بالإرهاب، ومنهم «بول فندلي» «وروبرت فيسك» «وأوليفي روا» «وجوسلين سيزار» التي كتبت: هل يجب الخوف من الإسلام؟

وأعداد هؤلاء الباحثين تتنامى، وهم جزء من الغرب، ومن المفيد توثيق الصلة بهم ودعمهم وإبراز القيمة العلمية والحضارية لأعمالهم من أجل أن تكون طليعة انفتاح الغرب على عالم الإسلام.



إسهام الأصوليين
في دراسة صلة اللفظ بالمعنى

يجدر بي أوله لفت النظر إلى سبق الأصوليين في مجال دراسة صلة اللفظ بالمعنى، ورصد العلاقة بين المنطوق والمضمون. وبدايات هذا الرصد يؤرخ لها بأول محاولات تقعيد إجراءات استدرار المعاني من الألفاظ، أي إن منشأ الدراسة الأصولية اللغوية قد زامن منشأ علم أصول الفقه نفسه. وقضية البيان التي تكاد تستحوذ على مباحث الرسالة للإمام الشافعي قد تكون هي اللبنة الأساس في صرح علم أصول الفقه بأكمله.

ولقد كان الأصولي مندفعا برغبة ملحة في حماية النص من أن يصير مجالا للتزيد والإقحام، أو أن يصير مطية للإسقاطات وللعسف الذي لا بد أن يتعرض له أي نص لا تحميه ضوابط قارة.

وإذا كان النص قد بلغ عند العلماء المسلمين أن يكون أحد «الأحباس»[1] التي لا يسوغ التصرف فيها بحال، فإن من تمام خدمته أن تحدد ضوابط تحليله والكشف عن معانيه.

وليس معنى تقنين إجراءات النظر إلى النص أن يفضي ذلك إلى تجميد النص وكبت انطلاقه أو إفراغه من شحنته الجمالية، خصوصا حينما يتعلق الأمر بالنص العربي الذي يعرف عنه احتفاؤه الكبير بالمجاز، واقتداره على مخاطبة الوجدان لدى الإنسان.

إن أكبر جناية على النص أن تتحول عملية توليده وتشقيق المعنى منه إلى عملية ذاتية تحكمها الرغبة في أن يؤدي النص ما يراد له أن يؤديه، فيغرق الناقد أو المحلل في باطنية مسرفة لا ترى في ظواهر النصوص أكثر من مداخل أو معابر إلى معاني غريبة عن ذهن صاحب النص وعن ثقافته، أو تصير رموزا ومؤشرات على مدلولات كوامن باطنة هي مركز الثقل في النص.

---

(1) عبارة نص المؤلف وقف عليه: متداولة لدى القدماء، وإلحاق النص بالأحباس يكسبه حرمة وحصانة ويحتم نقله على نحو ما ورد عليه. ولعل لأصل العبارة مستقى من حديث: «رحم الله امرءا سمع (أو نضر الله امرءا) سمع منا حديثا فأداه كما سمعه فرب مبلغ أوعى من سامع». (الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص 173 ط. المكتبة العلمية.

وقد ينساق المحلل مع ظاهرية ساذجة مسطحة تفتقد أي قدرة على إثراء النص أو إبهاجه فلا يختلف بذلك عن أي نص رياضي أفقي الدلالة.

وحين يؤول أمر النص إلى هذا المآل فإن الاحتكام إلى ضوابط الأصوليين في مجال دراسة صلة اللفظ بالمعنى يكون عملا علميا يفرض ذاته.

وعسى أن يكون إسهامي في أشغال هذه الندوة بهذا الطرح إسهاما متواضعا قصارى ما يتغياه لفت النظر إلى ضرورة الإفادة من المنهج الأصولي في مجال دراسة النص، وليس يبعد أن يعتمد بعض المحصل لدى الأصوليين في مجال ضبط النظر النقدي وتطوير علم القراءة.

وإذا لم يكن إلى عرض التصور الأصولي لقضية اللفظ بالمعنى كاملا من سبيل، فإني أقنع من هذه المداخلة بإثارة قضايا محددة ومحاور معينة هي:

1. طبيعة صلة اللفظ بالمعنى.
2. طبيعة الحمولة الدلالية الكامنة في الدال.
3. توجيه النص.
4. نماذج من اصطلاحات أصولية في مجال النظر للنصوص.

☑ المحور الأول: طبيعة صلة اللفظ بالمعنى:

إن مبحث دراسة طبيعة العلاقة بين اللفظ وما وضعت اللغة بإزائه من المعنى لم ينفك محوطا باهتمام بالغ من أكثر المدارس اللغوية المعاصرة. وهو موضوع أثاره الدرس الأصولي، فلقد تعرض له الأصوليون وهم بصدد دراسة النشأة الأولى للغة: فتمخض عن دراستهم هذه جملة آراء منها القائل بتوقيفية اللغة، ومنها القائل بالاصطلاحية، ومنها القول الجامع بين التوقيف والاصطلاح، ومنها النظرية القائلة بتناظر الألفاظ والمعاني.

وحيث إن قصدي هو الكشف عن طبيعة صلة الدال بالمدلول فليكن الاقتصار على عرض رأيين: أولهما القائل بمناسبة المعاني للألفاظ، وثانيهما القائل بالمواضعة والاصطلاح.

ولعل بواكير القول الأول هي ما يؤثر عن عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي (ت: 250 هـ). ويصح أن يعتبر قوله مؤسسا لنظرية التناسب بين اللفظ ومدلوله.

1) **نظرية التناسب بين الدال والمدلول:**

لقد ذهب الصيمري إلى أن اللفظ بمادته وحروفه يفيد المعنى ويدل عليه لما بينهما من المناسبة الطبيعية[1]، وحجته أنه لو لم تكن بين الاسم ومسماه مناسبة لكان إطلاق الاسم على معناه ترجيحا بغير مرجح[2]، أو عملا اعتباطيا على نحو ما يسميه دي سوسير[3]. ونظرية الصيمري لا يمكن أن تنفصل عن التوجه المرتكز على خصائص الحروف وما تنطبع به من مواصفات الشدة أو الرخاوة أو الجهر أو الهمس أو الاحتكاك أو الانفجار... الخ، وهي الصفات التي تفترض النظرية أن يكون لها ما يماثلها من المدلولات الرخوة أو الشديدة أو الصلبة أو اللينة أو المستعصية أو الطيعة... الخ.

لا شك أنه من اليسر تصور التماثل بين صفات الحروف وبين الانفعالات وردود الأفعال الإنسانية، لكن المعاني المعقولة من مثل الوجود والعدم والآخرة والصداقة والضمير لا يمكن أن يلاحظ عليها شيء من الصفات التي تجعل الربط بينهما من صفات الحروف أمرا ممكنا.

---

(1) نهاية السول في شرح مناهج الأصول للبيضاوي (2/ 22)، ط. عالم الكتب.

(2) المحصول في علم أصول الفقه للرازي، (1/ 183)، ط: مؤسسة الرسالة 1992. تحقيق د. طه جابر العلواني.

(3) دروس الألسنة العامة، دي سيوسير (ص:111)، ترجمة صالح القرمادي محمد الشوش، محمد عجينة ط: العربية للكتاب..

وقد يكون لنظرية الصيمري نظير لدى بعض المدارس الغربية التي تحدثت عن ظاهرة onomatopela[1] التي هي ظاهرة محاكاة لأصوات طبيعية[2]، (مع اختلاف بين نظرية الصيمري ونظرية المحاكاة من وجه)، ونجد مزيد إيضاح لهذا الرأي عند ابن حزم الذي يقسم الأصوات الدالة إلى قسمين: دالة بالطبع، ومنها دلالة صوت معين على النقر على معدن النحاس مثلا، ودلالة صوت آخر على الهدم الخ. كما أن هناك فئة ثانية هي فصيلة الأصوات الدالة بالقصد، وهي التي يدعوها الفلاسفة الأصوات المنطقية الدالة[3]. ولا شك أن قسمة ابن حزم تمنع التمازج بين ما هو دال بطبعه وما هو دال بالقصد.

وإذا كانت نظرية الصيمري قد ظلت مهجورة، فإن صداها، قد تردد على لسان ابن جني الذي أشار إلى مطابقة الألفاظ للمعاني، خصوصا في الباب الذي عنونه بباب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني، من كتابه الخصائص وفيه يقول: «أما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع ومنهج متلئب عند عارفيه مأموم، وذلك أنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها»[4].

ولقد أنكر غير واحد من الأصوليين وعامة اللغويين أن يكون طرح الصيمري سليما، وحجتهم أن ذلك لو صح لأدى إلى اتحاد اللغات وتساويها، ولأصبح بالإمكان أن يعرف الإنسان مختلف اللغات من مجرد تحكيم طبائع الحروف في المعاني، ولو صح ما ذهب إليه الصيمري لما كان ممكنا أن تطلق اللغة الواحدة اللفظ على

---

(1) في علم اللغة العام، د. عبد الصبور شاهين، (ص 73)، ط: مؤسسة الرسالة.

(2) يقارن بما عند د. رمضان عبد التواب في المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي (ص 112)، مطبعة المدني.

(3) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه لابن حزم، (ص 12) تحقيق د. إحسان عباس دار مكتبة الحياة.

(4) الخصائص لابن جني محمد علي النجار، ص (2/ 152).

الشيء ونقيضه كالقرء يراد به الحيض والطهر، وكالجون يراد به الأبيض والأسود[1]. وقد أشار الأنبابي إلى أن اللفظ قابل للخروج به من مدلول إلى آخر لمجرد مصاحبة قرينة تتيح نقله من الاستعمال الحقيقي إلى المجازي، فلو أن اللفظ كان دالا بمادته على معنى مماثل لطبيعة تلك المادة لما أمكن نقل اللفظ من مدلول ذاتي إلى مدلول عارض هو المدلول المجازي[2].

ولقد انتقد السيوطي مذهب الصيمري ثم أشار إلى أن عامة اللغويين وإن كانوا لا يذهبون نفس مذهب الصيمري، فإنهم مع ذلك يحاذون نظريته ولا يخالفون عنها إلا في شيء يسير يتمثل في أن الصيمري يرى المناسبة موجبة لإطلاق لفظ معين على معنى يلائمه، بينما يقف اللغويون عند حد ملاحظة المناسبة من غير أن تكون هي المتحكمة في إطلاق لفظ معين على مدلول معين[3].

والخلاف في هذا الشأن كما يرى السيوطي هو أشبه ما يكون بخلاف المعتزلة والأشاعرة على الخصوص في كون رعاية المصلحة باعثا على الفعل الإلهي. فالمعتزلة تقول بالعلل وترى صدور الفعل الإلهي عن رعاية المصلحة، بينما يذهب الأشاعرة خصوصا إلى عدم إخلاء الفعل الإلهي عن رعاية المصلحة، على أن لا تكون المصلحة هي الباعث على الفعل الإلهي، فالمصلحة تنبعث عن الفعل الإلهي والفعل الإلهي لا ينبعث عن رعاية المصلحة[4].

---

(1) المحصول للرازي، تحقيق جابر اعلواني (1/ 246)، ط: جامعة محمد بن سعود، الرياض. وشرح الجلال المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني (1/ 265)، ط: حلبية والزهر للسيوطي (1/ 31)، ط: علي صبيح.

(2) حاشية سمش الدين الأنبابي على هامش حاشية البناني على شرح سعد الدين التفتازاني على التلخيص(2/ 212)، ط: المنيريرة 1312 هـ.

(3) المزهر في علوم اللغة وانواعها للسيوطي (ص 31)، ط: علي صبيح.

(4) يقارن بموقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين للشيخ مصطفى صبري (3/ 5)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

لسان على المبنى للمبنى المعنى مناسبة نظرية تبرز أن الصدفة قبيل من ليس أنه وأعتقد

وأعتقد أنه ليس من قبيل الصدفة أن تبرز نظرية مناسبة المعنى للمبنى على لسان رجل اعتزال هو الصيمري، ثم تتأكد على يد رجل اعتزالي آخر هو ابن جني إذا ما أدخلنا في الاعتبار انطلاق الرجلين من أصل العلل الموجبة الذي دفع أهل الاعتزال إلى القول بوجوب رعاية الصالح والأصلح.

وإذا كانت مقولة المناسبة بين اللفظ والمحتوى قد عاشت خافتة فإنها قد عادت إلى الحياة مجددا في مدارس غربية حديثة فقد أثبت «فيرث» رسمين على الشكل التالي:



ثم وضع أمامهما رمزين هما 1 أومبومبو و2 كيكيريكي، وهما رمزان لا دلالة لهما في أي لغة، فكان إطباق جميع الطلبة الذين استجوبهم فيرث على جعل الرمز الأول معبرا عن الرسم (أ)، وجعل الرمز الثاني معبرا عن الرسم (ب)[1] ومن قبل بحث فيرث فقد عاش هردر متحمسا لنظرية المحاكاة فترة من حياته[2] وهي نظرية تلتقي ولا شك مع نظرية الصيمري في بعض جوانبها.

ولعل القارئ يلاحظ أن دراسة قضية المناسبة بين اللفظ والمعنى قد تكون مطروقة في مبحث نشأة اللغة، كما هي مطروقة في مباحث أخرى لغوية، ولذلك فإني أنبه على أن تناولي لها لم يكن أبدا يستهدف تحديد النشأة.

---

(1) ينظر مناهج البحث في اللغة، د. تمام حسان (ص217) دار الثقافة.
(2) المدخل إلى علم اللغة، د. رمضان عبد التواب (ص 112).

1) مذهب الاصطلاحية والاعتباطية:

وإذا صرفنا النظر عن دعوى الصيمري وما جرته من ذيول، وإذا استبعدنا أن تكون الألفاظ اللغوية بأعيانها توقيفا ووحيا، فإننا نجد لدى عامة الأصوليين خصوصا المعتزلة منهم[1] ميلا إلى القول بالاصطلاحية والتواضعية الجماعية التي هي الوسيلة الأمثل لإنشاء اللغة، وعلى هذا تكون العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية Arbitraire فلا ضرورة عقلية تملي دلالة لفظ معين على مدلول معين، والأمر لا يخرج عن كونه اتفاقا وموافقة جماعية أملتها الرغبة في التواصل والتفاهم.

والأصوليون لا يقولون بالعلاقة العقلية التي توجب دلالة لفظ على مدلول، وهم يرون أن اللفظ لا يدل دلالة عقلية إلا على شيء واحد هو وجود الشخص المتلفظ[2]، إذ يستحيل صدور لفظ من غير وجود متلفظ، وهم حين يبحثون أقسام الدال يوزعونه إلى فرعين هما:

1. الدال اللفظي.
2. الدال غير اللفظي.

ويوزعون كل صنف من الصنفين إلى ثلاثة أنواع:

أ- دال لفظي طبيعي: الأصوات الإنسانية الدالة على أمراض طبيعية كالأنين مثلا، والتأفف والسعال.

ب- دال لفظي عقلي: دلالة اللفظ على وجود المتلفظ.

ج- دال لفظي وضعي: دلالة الألفاظ التي تواضع الناس على إيلائها معاني خاصة (اللغة).

---

(1) جمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية البناني (1/ 270).

(2) يقارن بشرح محمد البناني لمتن السلم مع حاشية قصارة، (ص 35)، ط: أميرية، ونهاية السول (2/ 31).

وتبعا للقول بالاصطلاحية والتواضع فقد قالوا بنسبية الدلالة، ولم يمنعوا تحول المعاني وتطورها، وعلى الفقيه المفتي ملاحظة ذلك. وفي هذا الشأن يقرر عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي في مراقي السعود أن الطلاق يلزم من عبر عنه بلفظ اسقني لو أن فعل (سقى) تحول إلى معنى طلق.

يقول الشنقيطي[1]:

يبني عليه القلب والطلاق بكاسقني الشراب والعتاق

وقصده أن الأحكام يجب أن تتبع المعاني المستجدة للألفاظ، ولقد احتاط المازري حين أوجب الإبقاء على معاني الألفاظ ذات المضمون الشرعي التوقيفي كلفظ تكبيرة الإحرام ولفظ التشهد، وقد أشار في نشر البنود إلى أن القول بارتباط الحكم بالمعنى من غير جمود على لفظ هو قول للإمام مالك[2].

ومن آثار اعتماد الدلالة المتطورة وتقديمها على المعنى الأول للفظ ما يقرره الأصوليون من أن المعنى العرفي أجدر بأن تناط به الأحكام الشرعية، ورتبوا على هذا أن الرجل لو أقسم لا يأكل لحما ثم أكل سمكا لم يكن حانثا، لأن العرف الاستعمالي لا يجعل السمك مندرجا ضمن اللحوم، مع أن الإطلاق القرآني قاض باندراج الأسماك ضمن اللحوم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً﴾[3]، ولو أقسم إنسان على أن لا يجلس على بساط ثم جلس على الأرض لم يكن حانثا، لأن العرف لم يجر بإطلاق البساط على الأرض، على الرغم من الاستعمال القرآني بجعل كلمة البساط اسما للأرض، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطاً﴾[4].

(1) نشر البنود على مراقي السعود عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي (1/ 110)، ط. وزارة الأوقاف المغرب.
(2) نشر البنود (1/ 110).
(3) سورة النحل، الآية: 14.
(4) سورة نوح، الآية: 20 .

ومن كليات الفقه العامة التي تشهد لها الأحكام الفقهية بالصحة والتأييد قولهم: «العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني»[1].

ومن هذا القبيل أيضا ما أشار إليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في المقاصد من عدم الجمود على الألفاظ ووجوب متابعة المعاني لتترتب عليها الأحكام[2].

والترتيب العام للدلالات عند الأصوليين يقضي بالانتقال من ملاحظة المدلول الشرعي إلى العرفي ثم إلى اللغوي العام ثم إلى المدلول المجازي وإليه أشار الشنقيطي بقوله:

واللفظ محمل على الشرعي ... إن لم يكن فمطلق العرفي

فاللغوي على الجلي ولم يجب ... بحث عن المجاز في الذي انتخب[3]

فبخصوص النصوص الشرعية يتعين التزام المعنى الشرعي، لأن ذلك المعنى هو عرف الشارع، وأما بالنسبة لعموم الألفاظ فالواجب الانتقال من الدلالة العرفية إلى الدلالة اللغوية إلى المجازية، ولا يعدل عن مرتبة إلى التي تليها إلا إذا انعدم المعنى الملائم في الرتبة الأسبق.

☑ المحور الثاني: طبيعة الحمولة الدلالية الكامنة في الدال

بين يدي دراسة هذا المحور، تجدر الإشارة إلى أن اللفظ منظور إليه أصوليا على أنه مؤد لوظيفتين أولاهما تواصلية إفصاحية، وأخراهما جمالية تخاطب في الإنسان حس الجمال، وتتوسل إلى الإبلاغ بالإجادة في التصوير، فتعتمد المجاز والتخيل والتشبيه والمبالغة وغير ذلك من أنماط الأداء البلاغي.

---

(1) المادة الثالثة، مجلة الأحكام العدلية العثمانية، وينظر المدخل الفقهي العام لمصطفى أحمد الزرقا(1/ 235)، والقواعد الفقهية لعزت عبيد الدعاس (ص 10) مكتبة الغزالي حماة.

(2) مقاصد الشريعة للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ص 27) الدار التونسية للنشر.

(3) نشر البنود على مراقي (1/ 135).

1) **الوظيفة الإفصاحية:**

فبخصوص الوظيفة الأولى التي هي آكد مهمات النص وأولاها بالتقديم، فإن الأصوليين يسجلون أن اللغة لطف إلهي[1]، وهي أبرز وأهم وسائل التواصل البشري، فهي إذا ما قورنت بالإشارة والنصبة فإنها تظل أيسر وأدق الوسائل، فبالإشارة مثلا لا تستطيع التعبير عن المجردات أو الغائبات، كما لا تستطيع الإعراب عن المعاني الدقيقة[2]. قال في نهاية السول: «وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال وأيسر، أما كونه أفيد فلعمومه من حيث إنه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى الموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والقديم كالباري سبحانه وتعالى، ولا يمكن الإشارة إلى المعنى ولا إلى الغائب المعدوم ولا يمكن أيضا وضع مثال لدقائق العلوم»[3].

إن الاستخدام الإفصاحي للفظ يتردد بين أن يكون مطلقا مرادا به المعنى الأول الأصل الذي وضعته اللغة إزاء اللفظ وبين أن يطلق اللفظ مرادا به معان مستجدة اعتورت اللفظ عبر مسيره وتطوره.

وهذه الاستخدامات المستجدة إما أن تكون استخداما شرعيا طارئا يحول مدلول اللفظ إلى حقيقة شرعية، وإما أن تكون استخداما عرفيا عاما يحول مدلول اللفظ إلى حقيقة عرفية عامة، وإما أن يكون استخداما عرفيا خاصا يصير مدلول اللفظ إلى حقيقة عرفية خاصة، وعلى هذا يمكن ترتيب أنماط الحقيقة على النحو التالي:

1. حقيقة أصلية (استعمال اللفظ فيما وضع له في اصطلاح التخاطب).
2. حقيقة شرعية (المعاني الشرعية الطارئة على الألفاظ: الزكاة، الحج، الخ).

---

(1) عبارة ابن السبكي في جمع الجوامع [مسألة من الألطاف حدوث الموضوعات اللغوية] جمع الجوامع ممزوجا بشرح المحلي مع حاشية البناني (1/ 261)، ط: حلبية.

(2) شرح الجلال محلي لجمع الجوامع مع حاشية البناني (1/ 260)، ط: حلبية.

(3) نهاية السول في شرح مناهج أصول، عبد الله البيضاوي لعبد الرحيم الأسنوي (2/ 14)، عالم الكتب.

3. حقيقة عرفية عامة: المدلولات التي أنتجها العرف العام الذي يعزي إلى فئة معينة من الناس، ومنه قصر مدلول الدابة على الحمار مثلا، مع أنه دال في الوضع على كل ما يدب. ومنه قصر الفسق على الزنا في الاستعمال المغربي.

4. حقيقة عرفية خاصة: وهي الاستعمالات التي تختارها طوائف معينة من العلماء أو الحرفيين، أو تختارها الطوائف الاجتماعية الأخرى مثل: «مدلولات الرفع والخفض[1] والجر عند النحاة».

وليس هذا هو التقسيم الوحيد المتداول عند الأصوليين، فقد اختار أصوليون متأخرون تقسيما آخر للحقيقة فصنفوها أصنافا[2]:

أ- حقيقة لغوية

ب-حقيقة عرفية:
- عرفية عامة لم يتعين نقلها
- عرفية خاصة تعين ناقلها

ج-حقيقة شرعية:
- شرعية عامة (الزكاة الحج الخ)
- شرعية دينية: لها تعلق بأصول الدين كمعاني الإيمان والعصمة الخ.

---

(1) يقارن بحاشية الهدة السوسي على شرح الخطاب لورقة غمام الحرمين (ص 63)، المطبعة التونسية(1351هـ)، ويقارن بالمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسن البصري، تحقيق خليل الميس (ص:14-18-21)، دار الكتب العلمية.

(2) إجابة السائل لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تحقيق حسين الياغي (ص 226)، ط: مؤسسة الرسالة.

وليس بين تلك التقسيمات كبير خلاف، وكلها تلتقي حول فهم عام لمسالة الحقيقة. ولقد نبه غير واحد من الأصوليين إلى أن الحقيقة الشرعية ليست إلا مجازا لغويا تصرف فيه الاصطلاح الشرعي، فمن حيث إن المفردة الشرعية كانت ذات مدلول لغوي عند العرب ثم أضاف إليها الشرع من المعنى ما لم يكن لها، فذلك لون من ألوان المجاز، إلا أنه لما تنوسي المعنى الأصلي واستعمل الناس المعنى المستجد صار ذلك المعنى الشرعي المستجد حقيقة بحكم الاستعمال فيه والإهمال في الأول[1].

2) **الوظيفة الجمالية:**

أما عن الوظيفة الجمالية، فإن الاتجاه الأصولي العام ماض إلى إقرارها على اعتبار أنها آيلة في منتهاها إلى إتاحة الإيصال والإبلاغ بشكل أرقى. وعند الأصوليين أن الباعث على التجوز دواع عدة منها الرغبة في الأداء بأقل ما يمكن توظيفه من الألفاظ، كما أن المتكلم قد يجنح إلى التجوز فرارا من استعمال لفظ ثقيل على الأسماع أو منحط يمجه الذوق[2]، وقد أثر عن الظاهرية وبعض الحنابلة وبعض المالكية قولهم بانتفاء المجاز عن القرآن عموما، أو بانتفاء نوع خاص منه هو الاستعارة، ويندرج ضمن هؤلاء جميع من قالوا بانتفاء المجاز عن اللغة مطلقا أمثال الإسفراييني وأبي علي الفارسي[3].

وأكبر حجج النافين للمجاز أنه ضرب من الكذب، وأنه ضرورة وأن الله لا يمكن أن يكون مضطرا إلى شيء، وعندهم أن القرآن حق كله ومن المحال أن يكون حقا وفيه ما ليس حقيقة[4].

---

(1) نهاية السول شرح مناهج الأصول (2/ 150)، عالم الكتب.
(2) شرح المحلى لجمع الجوامع (1/ 309).
(3) التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق محمد حسن هيتو، هامش (ص 177)، دار الفكر.
(4) التبصرة للشيرازي (ص: 179)، ويقارن بالأحكام في أصول الأحكام لابن حزم (4/ 414).

ولقد رد على هؤلاء بردود منها أن دعوى الكذب غير مسلمة ما دام الاستعمال المجازي مقترنا بالقرينة الصارفة عن توهم إرادة المعنى الحقيقي[1].

أما دعوى إشعار استخدام المجاز بالعجز والاضطراب، فقد أجاب عنه أبو الحسين البصري بأن الإبانة حاصلة بالاستعمال الحقيقي، وان المجاز إنما يراد لما فيه من زيادة فصاحة أو اختصار أو طلاوة لفظ، ولولا هذه المحاسن لكان الإبلاغ بالحقيقة أولى منه[2].

أما ردهم بوجوب اقتصار القرآن على الحقيقة ليكون كله حقا، فقد رد عنه الشيرازي بأن منحى كل من الحق والحقيقة مختلف وان التباين بينهما حاصل، ألا ترى أن النصارى قالوا إن الله ثالث ثلاثة والقول منهم على وجه الحقيقة وهو مع ذلك ليس حقا، كما أن القول قد لا يكون حقيقة وهو مع ذلك حق وصدق، ومنه أن النبي ﷺ قد خاطب أنجشة وكان يحدو الإبل بصوت رخيم يثير الأشجان، فقال صلى الله عليه وسلم: «أنجشة أرفق بالقوارير»، قاصدا دعوته إلى الرفق بالنساء وعدم إلهاب أحزانهن بحداء شجي وإلى عدم إزعاج مطاياهن التي تكون أكثر إسراعا واضطرابا متى سمعت الحداء، فمعنى الخطاب النبوي حق وإن كان التعبير عنه غير حقيقي وهو أكثر إفادة لمعنى رهافة الحس لدى المرأة[3].

وإجمالا يمكن الخلوص إلى أن رأي القائلين بانتفاء المجاز عن القرآن الكريم لم يكن له ذيوع كبير، لذلك كانت الكتب المؤلفة في إثبات مجاز في القرآن أكثر من أن تحصى أو يحاط بها.

---

(1) شرح الخطاب لجمع الجوامع (1/ 308).
(2) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (ص: 25).
(3) التبصرة في أصول الفقه للشيرازي (ص: 179).

وبعد التسليم بوقوع المجاز في اللغة عموما وفي القرآن خصوصا فإن الأصوليين يسجلون أن الألفاظ ليست كلها موضوعة لورود المجاز عليها، كما أن الألفاظ القابلة له ليست هي أيضا على مستوى واحد في قابليتها للمجاز.

فالاسم العلم عند أكثر الأصوليين ليس موضوعا لاعتراء المجاز له سواء كان منقولا أو مرتجلا، ولا يكتسب شيئا من المجازية إلا إذا صار عنوانا على معنى من المعاني، فيخرج بذلك عن علميته ليصير أشبه باسم جنس وذلك كأن يقال هذا حاتم جودا وزهير شعرا[1] ولكل فرعون موسى[2].

ولقد عرض محمد بن عبد الله العلوي الشنقيطي حجة من ذهب إلى قبول العلم المجاز، وسجل أن قول القائل جاء زيد يحتمل إفادة أن الذي جاء هو رسوله أو كاتبه، وإن كان هذا الاحتمال مرجوحا فهو مع ذلك وارد، ومن أجل أن العَلَم يقبل المجاز فقد ضبطته اللغة باستعمال التوكيد المعنوي، فقيل جاء زيد نفسه ولا معنى للتوكيد إلا أن يكون هناك احتمال لأن يفهم أن الآتي كاتبه أو رسوله مثلا، ولقد رد الشنقيطي بأن التوكيد تناول النسبة الكلامية التي تحتمل المجاز ولم يتناول العلم بالذات[3].

☑ الألفاظ القابلة للمجاز:

إن الألفاظ القابلة للمجاز تصنف عند الأصوليين صنفين:

1. صنف الألفاظ القابلة للمجاز أصالة.
2. صنف الألفاظ القابلة للمجاز بالتبعية.

---

(1) نهاية السول (12/ 170).

(2) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لمحمد بن نظام الدين بذيل المستصفى (1/ 226)، ط: الأميرية1322هـ.

(3) نشر البنود على مراقي السعود (1/ 96).

فما كان من الألفاظ أصلا في إفادة المعنى مستقلا به لا يحتاج إلى ضميمة غيره وليس متفرعا عن غيره فهو قابل للمجاز أصالة على نحو ما هو مؤد للمعاني أصالة، وبناء على هذا فيكون اسم الجنس قابلا لعرو المجاز.

أما ما لا يقبل المجاز إلا بالتبعية فهو كل لفظ ليس أصلا في إفادة المعنى وما لم يستقل بأداء المعنى كالفعل والمشتق فليسا أصليين في المجازية بحكم أنهما متفرعان عن المصدر الذي هو أصلهما في إفادة معنى الحدث.

وبما أن الحرف لا يستقل بأداء المعنى وإنما يتوقف معناه على انخراطه في تركيب، فهو كذلك لا يقبل المجاز إلا تبعا فيتبين تحوله إلى مدلول مجازي من خلال سياقه الذي وضع فيه.

فلقد أفادت اللام معنى العاقبة من قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُۥ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[1]، والمعقول أنهم التقطوه ليكون لهم ولدا وسندا، لكنه لما تحول لهم إلى عدو، عبَّر النص عنهم أنهم التقطوه ليكون عاقبة ذاك صيرورته عدوا وحزنا، فمعنى العاقبة معنى مجازي أفادته اللام من خلال السياق[2].

وبعد هذا الحديث المقتضب جدا عن إمكان تردد اللفظ بين مدلولين حقيقي ومجازي، وبعد رصد الألفاظ موضوعات المجاز، فإني أسجل هنا أن النظر الأصولي قد يكون ذا إفادة جليلة في الحسم في قضية خطيرة هي توقعات تَحَوُّل النص من الحقيقة إلى المجاز، وقد يكتسي الأمر خطورة أكبر حينما يتعلق بالنص القرآني الذي لا يمكن أن يكون الافتئات عليه أو التزيد على مضامينه كشأن أي نص لا يترتب عن تحليله موقف عقدي أو سلوكي.

---

(1) سورة القصص، الآية: 7 .

(2) نهاية السول (2/ 169).

واعتمادا على قابلية الكلمة لأن تتردد بين الحقيقة والمجاز، فقد حاولت بعض الدعوات غير البريئة إقصاء النص القرآني واستبعاده من أن يكون مرجعا للحقيقة ما دام مدلوله غير يقيني، وما دام احتمال التقلب بين الحقيقة والمجاز واردا عليه.

والحق أنه إن كانت هناك من مشكلة في هذا الجانب فيجب أن تكون مشكلة كل اللغات التي هي ظاهرة إنسانية وهي وعاء لإشراقات الجمال في الإنسان، كما أنها وعاء للفكرة والمضمون المجرد، ومن أجل جماليتها كانت اللغة تتوخى الارتفاع عن مستوى الأداء المباشر، فأتاح ذلك للإنسان أن يستمتع بالآداب الإنسانية بقدر ما كانت تستطيع أن تلامس فيه حسن الجمال.

ولعل ابن جني لم يكن مغاليا حين ذهب إلى أن أكثر اللغة مجاز، وإلى أن أكثر الاستعمالات حرصا على اجتناب المجاز هي واقعة فيه بشكل ما. وأقل ذلك أن قولك قام زيد متضمن مجازا من حيث إن فعل قام مفيد لحدث القيام، وهو جنس عام يدخل تحته أنواع من القيام، وزيد المصرح بقيامه لم يقم بكل أنواع القيام فكان هذا الاستعمال من قبيل إطلاق العام وإرادة الخاص، واعتبارا لكثرة هذا الضرب من المجاز فقد ألحقته اللغة بالحقيقة[1].

وإذا كان أمر التحول من الدلالة الحقيقية إلى المجازية أمرا واردا، فإن الأصوليين وهم الذين يعنون أكثر من غيرهم بقضية استمداد المعاني من الألفاظ قد رصدوا ضوابط وقرائن مستوحاة من واقع اللغة، وأكثر تلك الضوابط مؤشرات مفيدة للتمييز بين الإطلاقين الحقيقي والمجازي.

لقد حدد الأصوليون أيضا إجراءات الصرف إلى أحد الاحتمالين الحقيقي والمجازي متى وقع التدافع.

---

(1) الخصائص لابن جني، باب أن المجاز إذا كثر لحق الحقيقة (2/ 447)، تحقيق محمد علي النجار دار الهدى بيروت، وينظر المحصول للرازي (1/ 488).

مؤشرات كواشف عن طبيعة الدلالة اللفظية، الحقيقة أو المجاز:

لقد تحدث الأصوليون عن عدة مؤشرات يتأكد بها قصد اللافظ إلى الحقيقة دون المجاز، ومن تلك المؤشرات الكواشف.

أ) علامات الاستعمال الحقيقي:

1- التبادر إلى الفهم غالبا، فمتى أطلق اللفظ كان المعنى المتبادر منه عند اهل اللغة هو الحقيقي غالبا[1]، ذلك بأن الحقيقة هي أصل الاستعمال وان المجاز إنما يتأتى بنوع تصرف في الاستعمال الحقيقي. ولعل هذا المعيار يمكن اعتباره خصوصا عند النظر إلى المعاجم التي غالبا ما تتعمد الكشف عن المعنى الحقيقي قبل المجازي: ويمكن أخذ مثال له من أي معجم عربي، ولنأخذ مثال كلمة قريحة: قال الجوهري في الصحاح: «والقريحة أول ما يستنبط من البئر، وقولهم لفلان قريحة جيدة يراد استنباط العلم بجودة الطبع»[2].

والملاحظ أن الجوهري بدأ بالكشف عن المعنى المادي الأصل، ثم تدرج منه إلى بيان ما يجوز في الاستعمال. وقد كان المدلول المجازي لكلمة قريحة معنويا فيه لطف وحسن تشبيه.

وإذا سلمنا بعلامة التبادر، فإنها تظل مع ذلك مطردة غير منعكسة لأن اللفظ المشترك لا يتبادر منه معنى معين، وهو مع ذلك حقيقي في أكثر أحواله، ولقد عبر صاحب نشر البنود عن سمة التبادر فقال:

---

(1) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (ص: 27)، والمحصول للرازي (1/ 482)، جمع الجوامع لابن السبكي مع شرح المحلى (1/ 322).

(2) الصحاح إسماعيل الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، باب الحاء فصل القاف (1/ 376)، طبعة الشربتلي.

وبالتبادر يرى الأصيل إن لم يك الدليل لا الدخيل[1]

2- التعري عن قرائن الاحتياط[2] وهي تلك القرائن الحالية أو المقالية التي أطال البلاغيون الحديث عنها، ومعلوم أن التصرف في اللفظ لا يجوز إلا أن تتوفر قرائن مانعة من إرادة المعنى الأصلي، فلو انتفت لم يكن على الملتقى حرج في أن يفهم اللفظ على إطلاقه الحقيقي. وحينذاك لا ينسب إلى الوهم وإنما ينسب المتكلم إلى العجز عن الإفصاح.

3- إمكان التصرف في اللفظ والتوسع فيه بالتشبيه والجمع والاشتقاق منه وذلك ما يفيد تمكنه في معناه، وقد قال أبو الحسن البصري: «إن هذا الأصل لا يطرد دوما. ذلك أن كلمة الحمار تطلق مجازا على البليد مع إمكان جمعها وتثنيتها الخ».

ب) علامات الاستعمال المجازي:

للأصوليين مؤشرات عدة يعرف بها انصراف اللفظ أو التركيب إلى معنى مجازي، ولعل أجدر تلك المؤشرات بالذكر هي التالية:

1- استحالة الإطلاق: إن المفروض أن تعبر اللغة المعقولة عن نسب كلامية ممكنة متأتية على صعيد الواقع، ومتى ورد في التركيب ما يقضي الفهم باستحالته كان ذلك مؤشرا على مجازية ذلك التركيب، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[3] فلما كان سؤال القرية «بمعنى الجدران لا بمعنى الأناسي المكونة لها» مستحيلا، كان ذلك مرشدا إلى أن الاستعمال غير حقيقي.

---

(1) نشر البنود على مراقي السعود (1/ 138).

(2) المحصول (1/ 481)، ونهاية السول (2/ 172).

(3) سورة يوسف، الآية: 82 .

وقد قرر أبو الحسين البصري أنه إذا علقت الكلمة بما يستحيل تعلقها به علم أنها مجاز[1].

وعبر عن نفس المعنى صاحب مراقي السعود فقال:

والضد بالوقف في الاستعمال   وكون الإطلاق على المحال[2]

2- عدم إمكان الانتفاء: معيار قابلية الانتفاء مفيد في التمييز بين الإطلاقين الحقيقي والمجازي، فالإطلاق المجازي قابل للتخلف ليفسح المجال للإطلاق الحقيقي، بينما يمتنع أن يقبل الاستعمال الحقيقي الانتفاء، فيصح أن يقال عن إطلاق الأسد على الشجاع: إنه رجل لا أسد. ولا يصح أن يقال عن إطلاق الأسد الحقيقي إنه غير أسد. ولما كان إطلاق اسم الأب حقيقة في الوالد المباشر ومجازا في الجد فإنه يمكن أن يقال عن الجد إنه جد وليس بأب، ولا يمكن أن يقال عن الأب المباشر إنه أب وليس بأب[3].

ومعنى هذا المعيار أن المعنى المجازي يترك الفرصة دائما لبروز الإطلاق الحقيقي، بينما لا يترك الإطلاق الحقيقي فرصة لأي إطلاق آخر.

3- عدم صحة الاطراد: لما كان الإطلاق المجازي فرعا عن الإطلاق الحقيقي فإن الإطلاق المجازي يظل محدودا في الاستعمال، فلا يتخذ أصلا تنسج عليه أساليب اللغة وسيظل الإطلاق المجازي رهينا بتلك الأسباب التي يسميها الأصوليون وجوها للمجاز كرعاية السببية واعتبار ما كان، والمحلية الخ. وعلى هذا فإذا صح

---

(1) المعتمد (ص: 27)، ونشر البنود (1/ 139)، وجمع الجوامع (1/ 323)، يقارن ما اعترض الرازي في المحصول (1/ 483).

(2) نشر البنود (1/ 140).

(3) أصول السرخسي ج (1/ 172)، ونشر البنود (1/ 138)، وجمع الجوامع مع شرحه (1/ 232).

«واسأل القرية» مرادا بها من يحلون بها فإن ذلك لا يطرد ليقال اسأل البساط أي صاحبه[1] قياسا على «واسال القرية».

4- لزوم تقييد اللفظ: حتى لا ينماع ويصبح غير ذي مدلول محدد، ففي مثال جناح الذل، ونار الحرب يتحتم التقيد بالإضافة، فلفظ الجناح لم يكتسب مجازيته إلا بإضافته إلى الذل، كما أن النار لم تفهم على مجازيتها إلا لما أضيفت إلى الحرب، ولولا ذلك التقييد لكان لزاما صرف اللفظ إلى معناه الحقيقي المتبادر[2].

5- إحياء المعنى المنسي: إن مدلولات الكلمات تتطور عبر تاريخ اللغة الطويل، وقد يغفل الاستعمال أحد المدلولات فيقال عنه إنه مدلول ميت ويبقى التداول للمدلول العرفي، فمتى أطلق اللفظ مرادا به معناه المنسي كان مجازا[3].

إن ما أوردت من القرائن والمؤثرات قد يكون كافيا في الكشف عن كون اللفظ مستعملا على الحقيقة أو المجاز.

فإذا تأكد أن اللفظ حامل لمدلولين أحدهما حقيقي والآخر مجازي، وكان المدلولان صالحين لأن يندمجا في السياق العام للكلام، فإن هذا يطرح ولا شك مشكلة أخرى هي أولوية التقديم لأحد المدلولين وللأصوليين في هذا الشأن مقررات يحسن عرضها في هذا المقام.

1- قد يكون المعنى المجازي واردا لكن دلالة اللفظ عليه مرجوحة غير شائعة فلا يتعرف إلا بواسطة القرائن كالأسد مرادا به الشجاع، وفي هذه الحالة فإن التقديم يكون للحقيقة على اعتبار أنها الأصل ولأن إطلاقها لا يحوج إلى قرينة وإنما يكفي دلالة أصل الوضع.

---

(1) المعتمد (26)، ونشر البنود (1/ 139)، وجمع الجوامع (1/ 223)، يقارن بالرازي في المحصول(1/ 483).
(2) نشر البنود (1/ 141).
(3) نهاية السول (2/ 179).

2- قد يكون المعنى المجازي شائعا مستعملا إلى درجة أن يعادل الحقيقة على نحو ما عليه كلمة النكاح التي هي حقيقة في الوطء مجاز في العقد ومعناها المجازي شائع، وهي مستعملة بمعنييها الحقيقي والمجازي في القرآن والسنة وعلى ألسنة الفقهاء. ومذهب أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف تقديم الحقيقة في هذه الحال.

3- قد يكون المعنى المجازي أغلب إلى درجة أن يكون الاستعمال الأصلي مماتا لا يتداوله العرف، فكلمة الصلاة والزكاة والحج مثلا أميتت معانيها الحقيقية وانتقلت إلى دلالات شرعية مخصوصة، والواجب في مثل هذه الحالة تحكيم المعنى الشرعي المجازي ما دامت الدلالة الحقيقية الأصل ميتة لا تراد. ومن هذا القبيل أنه لو حلف حالف لا يأكل من هذه النخلة فأكل من ثمارها فإنه يحنث، لأن الحقيقة في هذه الحال غير مرادة ولا يتوجه إليها العقل فيرتبط الحكم بالمعنى المجازي لأنه المراد والمعقول.

4- قد يكون المعنى المجازي أغلب واظهر مع إمكان العودة إلى الحقيقة إمكانا قليلا، فقد يقسم أحدهم ألا يشرب من هذا النهر، فيستقي بإناء ويشرب منه، فإن الإطلاق الحقيقي من الشرب أن يكرع من النهر مباشرة وهو معنى قلما يراد، ولكنه مع ذلك ممكن، أما المعنى المجازي الشائع فهو شرب الناس ماء ذلك النهر بواسطة الأواني أو الأنابيب التي توصل إليهم ماء النهر.

وللأصوليين خلاف في هذا الوضع بين قائل بوجوب تقديم المجاز لأنه هو المراد وقائل بإعمال الحقيقة لأنها ممكنة.

☑ المحور الثالث: توجيه النص

لعل قضية توجيه النص وصرفه عن مدلول ظاهري إلى آخر تحتمه دواع موضوعية قد تكون مجازفة لا تخلو من محاذير قد تنتهي إلى تفريغ الخطاب من مدلولاته لتشحنه بمدلولات قد لا تكون صوابا. فعملية التأويل التي هي توجيه للنص قد تكون ضرورة ومحاولة جادة لفهم النص، كما يمكن أن تتخذ مطية لتحريف النص وشحنه بما لا يتحمله من المفاهيم المسبقة التي لا تخدم في شيء قضية الفحص الأمين للنص.

وأرى أن الاختلاف بين مذاهب تحليل الخطاب يرتد في جزء كبير منه إلى مقدار ما يراه مذهب دون آخر من اعتماد التأويل أو اجتنابه.

وعملية التأويل في النظر الإسلامي مشروعة في إطارها العام، بحكم تنصيص الكتاب على التأويل في أكثر من موضع منها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1].

ومع التسليم بالتأويل فإن العلماء المسلمين ليسوا على اتفاق على أنه هو صرف اللفظ من معناه المتبادر إلى معنى آخر، فلقد فهمه المفسرون خصوصا على انه مجرد ذهاب بالنص إلى دلالته البعيدة التي قد لا يقع عليها النظر العادي، ومثاله تأويل ابن عباس قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝١ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ۝٢ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ﴾[2] على أنه متضمن نعي النبي ﷺ والإشارة إلى نهاية رسالته، اعتمادا منه على أن النص ختم بدعوته إلى الاستغفار، والاستغفار مدعو إليه في نهايات الأعمال وخواتمها.

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 7.

(2) سورة النصر، الآية: 3 .

وقد نظر أكثر المفسرين للتأويل على أنه فهم من النص عن طريق الإشارة، في مقابل التفسير الذي هو فهم بطريق العبارة، أو أنه تفسير عن طريق الدراية في مقابل التفسير الذي هو فهم عن طريق الرواية.

وإذا تجاوزنا تحديد المفسرين للتأويل فإن لدى المتكلمين والأصوليين توجها إلى فهم عملية التأويل على أنها عملية تقصد إلى إحداث ملاءمة بين المدلول اللغوي وبين معطيات خارجية عن النص قد تكون عقلية أو دينية.

وليس من شك في أن عملية التأويل حين تعني تصرفا في النص وتوجيها له لا بد أن تكون عملية خطيرة قد تدمر النص من الداخل، ومن أجله شنع ابن رشد على المتأولين ووصف عملهم بأنه جناية على الشريعة.

تفاديا لزيغ عملية التأويل عن الجادة، وليظل النص محترما، وإدراكا من الأصوليين لمسؤولياتهم في هذا المجال فقد أسسوا قواعد للنظر في النص أقف منها عند ما يلي:

أـ إن التأويل ليس حتمية ولا هو ضربة لازب تتعرض له جميع النصوص، بل هو خلاف الأصل، والأصل إجراء الألفاظ على مدلولاتها اللغوية.

ب ـ إن التأويل إنما يعتري بعض الألفاظ المحتفة بشيء من الخفاء والمحتملة بطبيعتها لأكثر من دلالة.

ج ـ إن عملية التأويل حين تستدعيها دواع موضوعية تخضع لشروط تتعلق باللفظ المؤول، وبالمعنى المؤول إليه وبالقائم بعملية التأويل.

د ـ إن عملية التأويل قد تقتصر على مجرد قصر العام على بعض أفراده أو على تقييد المطلق.

وقصد الأصوليين مما سبق هو ضبط العملية وحماية اللفظ من العسف والاجتراء عليه.

فبخصوص أصالة الظاهر وبقائه على ما هو عليه إلى أن يقوم دليل على العرف. يقول محمد ابن إدريس الشافعي: فكل كلام كان عاما ظاهرا من سنة رسول الله ﷺ فهو على

ظهوره وعمومه حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله ﷺ - بأبي هو وأمي - يدل على أنه أريد بالجملة العامة من الظاهر بعض الجملة دون بعض - وقد تكرر مثل هذا الحديث في رسالة الشافعي وفي كتاب الأم، وهو وارد عند غيره من الأصوليين.

ومن المتأكد أن الشافعي والأصوليين من بعده لا يعنون بإجراء الظاهر تلك الظاهرية البليدة السطحية التي تذرع بها بعض الناكبين حينما قالوا بأن الخنزير إنما يحرم ذكره دون أنثاه لأن نص تحريمه ورد فيه ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾[1]، فمن ثم استحلوا لحم الأنثى منه، لأن في ظاهر النص تحريم الذكر فقط.

وليس من الظاهرية المقبولة أن يستنتج البعض من الآية نفسها السابقة أن الخنزير محرم لحمه دون شحمه أو عظمه أو جلده، لأن الآية فيها التنصيص على لحم الخنزير.

أما المجال اللغوي الذي يمكن أن تجري فيه عملية التأويل فهو الألفاظ المحتملة لأكثر من معنى.

فإذا عرفنا أن الألفاظ الواضحة تجري على الترتيب التصاعدي التالي:

- الظاهر
- النص
- المفسر
- المحكم

فإننا نلاحظ أن القسمين الثالث والرابع (المفسر والمحكم) ليسا موضوعا للتأويل قولا واحدا.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 3.

فالمفسر لا يحتمل تأويلا، لأن دلالته واضحة جلية لما اعتضد بتفسير صاحبه له، إما تفسير؛ متصلا أو منفصلا فهو لهذا لا يقبل التأويل ولا التخصيص.

ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾[1].

فإذا كانت كلمة الذين آمنوا من قبيل العام القابل للتخصيص، إلا أن قوله كافة قد ألغى تلك القابلية وصير الخطاب مفسرا لا مجال للتأويل فيه.

لقد تناول الفخر البزدوي الموضوع موضحا طبيعة المفسر فقال: وأما المفسر فما ازداد وضوحا على النص، سواء كان بمعنى من النص أو بغيره بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل، أو كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص.

ومثل المفسر في عدم قبول التأويل المحكم، ولا يتميز عنه إلا بكونه نهائيا لم يعقبه من النصوص ما يلغيه أو ينسخه.

وفي مقابل المفسر والمحكم يظل الظاهر والنص قابلين للتأويل، فأما الظاهر فهو قابل للتأويل بلا خلاف، وأما النص فقد اختلف في قبوله التأويل بأرجحية أو مرجوحيته. والاختلاف في قبوله التأويل تابع طبعا للاختلاف في تحديد مفهوم النص، فهو حين يراد به مثل أسماء الأعلام والأعداد لا بد أن يكون غير قابل للتأويل.

ومتى كان اللفظ صالحا لأن تدخله التأويلات، فإن ذلك لا يعني تفويض العملية إلى المتأول ليتصرف وفق مشيئته، بل إنه محكوم في ذلك بضوابط حاسمة.

والأصوليون يقسمون أنماط التأويل إلى ثلاثة أنماط:

- تأويل قريب.
- تأويل بعيد.
- تأويل لعب.

---

(1) سورة البقرة، الآية:206.

فالتأويل القريب هو كل تأويل قام الداعي على إجرائه وانصرف إلى معنى له وشيجه وعلاقة باللفظ المؤول عنه.

وأما التأويل البعيد فهو الذي لا يقوى فيه الدليل على صرف اللفظ عن ظاهره، وكلما كان المعنى المؤول إليه بعيدا استدعى ذلك دليلا قويا لتأويل اللفظ.

وأما التأويل العبث واللهو فهو كل تأويل لا يستند إلا إلى مجرد التشهي والتحكم بأن لم يقم دليل على وجوب التأويل وصرف اللفظ إلى معنى بعيد لا شاهد على استعمال اللغة له مرادا به اللفظ المؤول.

وحرصا على تجنب العبث في التأويل وتفاديا لمزالق التأويل الفاسد فقد اشترط الأصوليون في عملية التأويل شروطا منها:

1- وجود مستند يقوي التوجه إلى التأويل، ولا يكفي احتمال التأويل.

2- أن يكون اللفظ قابلا للتأويل، فلا يكون مفسرا ولا محكما.

3- أن يكون قابلا للمعنى المؤول إليه.

4- أن يكون القائم بعملية التأويل أهلا للقيام بهذه العملية التي هي نوع من أنواع الاجتهاد في نطاق النص.

والمرجو أن تصل هذه الشروط والمعايير إلى تأسيس منهج موضوعي وإلى اعتماد طريقة علمية في تأويل النص وتوجيهه.

لقد كان حريا بهذه الشروط والتحديدات أن تجنب المدارس الفكرية والعقدية كثيرا من الهفوات التي وقع فيها البعض وهو يتعامل مع النص تعاملا ذاتيا غير نزيه، فيتأول متى حلا له التأويل، ويجري النصوص على الظاهر متى شاء، فنشأ من أثر ذلك بناء فكري مشوه، فيه الكثير من مجافاة منطوق النصوص ومفهومها، بل فيه مجافاة لروح تلك النصوص أيضا.

وعسى أن يكون في هذه الضوابط، والحدود الأصولية ما يفيد المحلل والناظر في النص الأدبي، ويعصمه من الوقوع في ورطة الذاتية التي أساءت إلى النص الأدبي إساءة عظمى أفقدت النظر النقدي الكثير من علميته ووثوقيته ومصداقيته.

☑ المحور الرابع

إن من المناسب جدا أن أورد في نهاية هذا البحث جردا أعرض فيه أبرز الاصطلاحات ذات الصلة بموضوع فحص المتن، واستدرار المعاني من الألفاظ.

وقبل ذلك أشير إشارة عاجلة إلى احتفاء الأصوليين بالمصطلح واهتمامهم به ما دام ذلك المصطلح يختزل مفاهيم مركزة تنتمي إلى علم من علوم الشريعة.

ولقد أفرد كثير من الأصوليين في مقدمات كتبهم مباحث منهجية عالجوا فيها المصطلح الأصولي وحددوا مفهومه قبل أن يشرعوا في طرق الموضوعات الأصولية، نجد لهذا الصنيع أنموذجا عند ابن حزم الذي قدم لكتابه في أصول الأحكام بمبحث دعاه: الباب الخامس من الألفاظ الدائرة بين أهل النظر وقد تناول فيه واحدا وثمانين مصطلحا أصوليا، وقد حدد أبو الوليد الباجي في مقدمة كتابه المنهاج في ترتيب الحجاج مدلولات سبع وثمانين مصطلحا.

وقد خصص بعض الأصوليين والفقهاء كتبا مستقلة لتحديد المصطلحات المتداولة في الفقه أو في الأصول، حرصا منهم على تفادي اختلاط المفاهيم وارتباك المدلولات الناشئة عن تداخل مدلولات الألفاظ.

ولقد ألف محمد بن عرفة (803هـ) كتابه الحدود وتعقبه محمد الرصاع (894هـ) بالشرح والإيضاح، فكان الكتاب آية في ضبط المصطلح فقهيا وأصوليا.

وسمة المصطلح كما عرفه الأصوليون أنه هادف إلى الإحاطة بحقائق اللفظ وإلى تكثيفها داخل المصطلح، ليصير مجرد إطلاقه موحيا بجميع تلك الحقائق والمفاهيم،

وسمته أيضا أنه مـاخوذ من اللغة ومنقول إلى معنىً جديد، وهذا النقل إمـا أن يكون لمناسبة أو يكون وضعا ابتدائيا مرتجلا، والغالـب أن يجنح بـالمنقول إلى التخـصيص، فالحج مثلا مطلق الزيارة، وهو في المصطلح الفقهي زيارة خاصة لمكان مخصوص، في زمن مخصوص، ومن النادر الذي لا يكاد يتجاوز الحالتين أن ينحـىٰ بالمـصطلح الفقهـي مثلا من الخصوص إلى العموم، على نحو مـا هو الأمر في مـصطلح اليمـين، فمدلولـه في اللغة القسم بالتاء أو إحدىٰ أخواتها من أحرف القسم، أمـا في الشرع فإن مدلوله أعـم إذ اليمين في الشرع يتناول اليمين في اللغة ويندرج ضمنها اليمين بالطلاق والعتاق.

وبعد هذا المدخل أعرض جملة من المصطلحات التـي اسـتعملت في تقـويم الـنص والحكم عليه وهي ولا شك مصطلحات يمكن اعتمـادها في غير الفقه.

> «أ»

1- الإبانة والتبيين:

2- فعل المبين وهو إخراجه للمعنىٰ من الإشكال إلى إمكان الفهم لـه بحقيقـة (إحكام ابن حزم 1/ 39).

3- حمـل اللفـظ علىٰ غـير مدلولـه الظـاهر منـه مـع احتمـاله لـه (الإحكـام للآمدي1/ 38).

4- صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله (المنهاج 12).

الاستدلال:

طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه، أو من قبل إنسان يعلم (إحكـام ابـن حزم 1/ 37).

الإضمـار:

الحذف، والأصل في الكلام عدم الإضمـار والتقدير ضرورة (نشر البنود 137).

الإفراد:

تقسيم الاشتراك اللفظي، وهو الأصل في الكلام، والاشتراك خلاف الأصل. (نشر البنود 1/ 137).

الأمارة:

ما أدى إلى غلبة الظن أو إلى العلم (المنهاج وذيله 11).

الانقطاع:

العجز عن نصرة الدليل (المنهاج 14).

➢ «ب»

البيان:

2- كون الشيء ذاته ممكنا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه (الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 1/ 38).

3- الإيضاح (المنهاج 12).

4- إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي (الآمدي2/ 177) عن أبي عبد الله البصري.

5- هو العلم الحاصل من الدليل (الآمدي 2/ 177) عن أبي عبد الله البصري.

➢ «ت»

التأسيس:

هو إيراد الجملة الأولى للإشارة الأولى، وهو مقدم على التأكيد، وقد قالوا: إن تكرير قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ تعود فيه الآلاء إلى المذكورة قبلها، حتى ينصرف الكلام إلى التأسيس لا إلى مجرد تكرير فبأي آلاء الأولى (نشر البنود137).

الإفراد:

تقسيم الاشتراك اللفظي، وهو الأصل في الكلام، والاشتراك خلاف الأصل. (نشر البنود 1/ 137).

الأمـارة:

ما أدى إلى غلبة الظن أو إلى العلم (المنهاج وذيله 11).

الانقطاع:

العجز عن نصرة الدليل (المنهاج 14).

➢ **«ب»**

البيان:

2- كون الشيء ذاته ممكنا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه (الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 1/ 38).

3- الإيضاح (المنهاج 12).

4- إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي (الآمدي2/ 177) عن أبي عبد الله البصري.

5- هو العلم الحاصل من الدليل (الآمدي 2/ 177) عن أبي عبد الله البصري.

➢ **«ت»**

التأسيس:

هو إيراد الجملة الأولى للإشارة الأولى، وهو مقدم على التأكيد، وقد قالوا: إن تكرير قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ تعود فيه الآلاء إلى المذكورة قبلها، حتى ينصرف الكلام إلى التأسيس لا إلى مجرد تكرير فبأي آلاء الأولى (نشر البنود137).

التأويل:

نقل عما اقتضاه ظاهره له في اللغة إلى معنى آخر (ابن حزم الإحكام في أصول الحكام 1/ 39).

التخصيص:

1- إفراد بعض الجملة بالذكر (المنهاج 12).

2- إخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام.

الترتيب:

مقدم على التقديم والتأخير (نشر البنود 1/ 37).

التشبيه:

إن يشبه بشيء في بعض صفاته، وهذا لا يوجب في الدين حكما أصلا (الإحكام ابن حزم 1/ 44).

➢ **«ج»**

الجدل:

تردد الكلام بين اثنين وقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه. (المنهاج 11).

➢ **«ح»**

الحجة:

1- الدليل سواء أكان برهانا أو إقناعا أو شغبا (ابن حزم الإحكام 1/ 37).

2- وهي الدليل وهي البرهان والسلطان (المنهاج 12).

الحد:

اللفظ الجامع المانع (المنهاج 10).

➤ «خ»

الخبر:

الوصف للمخبر عنه على ما هو به (المنهاج 12).

الخطاب:

▫ دليل الخطاب:

1-تعليق الحكم بمعنى في نفس الجنس، اسما كان أو صفة (المنهاج 12).

2- ضد القياس: وهو أن يحكم عنه بخلاف حكم المنصوص عليه (إحكام ابن حزم1/ 42). لحن الخطاب.

▫ لحن الخطاب:

1- ما فهم من قصد المتكلم ما لم يوضح له لفظ (المنهاج 12).

2- الضمير الذي لا يتم الكلام إلا به (المنهاج 12).

➤ «د»

الدليل:

1- عبارة يتبن بها المراد (إحكام ابن حزم 37).

2- ما صح أن يرشد إلى المطلوب وهو الحجة والبرهان و... (المنهاج 11).

دليل الخطاب: الخطاب.

➢ «ر»

الرأي:

إدراك جوانب حكم لم ينص عليه (المنهاج 10).

السهو:

الذهول (المنهاج 11).

الشغب:

تمويه بحجة باطل بقضية أو قضايا فاسدة تقود إلى الباطل (إحكام ابن حزم 37).

➢ **«ص»**

الصدق:

1- الإخبار عن الشيء بما هو عليه (إحكام ابن حزم 38).

2- الوصف للمخبر عنه على ما هو عليه (المنهاج 13).

➢ **«ظ»**

الظاهر:

ما سبق إلى فهم سامعه من لفظه لو لم يمنعه من الفهم من جهة اللفظ مانع (المنهاج 14).

➢ **«ع»**

العلة:

الوصف الجالب للحكم (المنهاج 14).

العلة المتعدية:

التي تعدت الأصل إلى الفرع (المنهاج 12).

العلة الواقفة:

التي لم تتعد إلى الأصل (المنهاج 14).

العموم:

1- حمل اللفظ على ما اقتضاه في اللغة (إحكام ابن حزم 1/ 59).

2- استغراق ما تناوله اللفظ (المنهاج 12).

3- صيغة تدل على استغراق الجنس والطبقة (التبصرة للشيرازي 105).

- **«ف»**

فحوى الخطاب: الخطاب

- **«ق»**

القلب:

مشاركة الخصم المستدل في دليله _المنهاج 14).

- **«ك»**

الكذب:

1- الوصف للمخبر عنه على ما ليس به (المنهاج 13).

2- الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه (إحكام ابن حزم 39).

الكناية:

لفظ يقوم مقام لفظ يقوم مقام الاسم كالضمائر المعهودة في اللغات وكالتعويض بما يفهم منه المراد وإن لم يصرح بالاسم (إحكام ابن حزم 1/ 43).

➤ «ل»

لحن الخطاب: الخطاب.

اللفظ: هواء مندفع من الشفتين والأضراس والحنك والرئة على تأليف محدود (إحكام ابن حزم 42).

➤ «م»

المبين:

1- الخطاب المستغني بنفسه على البيان (الآمدي 2/ 172).

ما كان محتاجا إلى البيان وقد ورد عليه بيانه كالمجمل إذا بين، والعام إذا خصص والمطلق إذا قيد (إحكام الآمدي 2/ 178).

المتشابه:

هو المشكل الذي يحتاج في فهم المراد به إلى تفكر وتأمل (المنهاج 12).

المجاز:

2- ما نقل من موضعه في اللغة إلى معنى آخر، ولا يعلم ذلك إلا من دليل العادة أو مشاهدة (إحكام ابن حزم 44).

3- ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول. (المحصول للرازي: 1/ 397).

المجمل:

1- ما له دلالة على أحد أمرين لا ميزة لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه (إحكام الآمدي 2/ 116).

2- ما خفي المراد منه بحيث لا يدرك بنفس اللفظ إلا ببيانه من المجمل (تعريفات الجرجاني 106).

3- ما ازدحمت فيه المعاني، فاشتبه المراد اشتباها لا يدرك إلا ببيان من جهة المجمل. (المغني للخبازي 129).

المطلق:

اللفظ الواقع على صفات لم يقيد بعضها (المنهاج 12).

المعارضة:

مقابلة السائل المستدل بمثل دليله، أو بما هو أقوى منه (المنهاج: 14).

المعتل:

الناصب للعلة المظهر لها (المنهاج 14).

المفسر:

1- ما فهم المراد من لفظه ولم يفتقر في بيانه إلى غيره (المنهاج 12).

2- لفظ يفهم منه معنى المجمل المذكور (إحكام ابن حزم 40).

المفصل:

ما بينت أقسامه (إحكام ابن حزم 44).

المقيد:

الذي قيد في بعض صفاته (المنهاج 12).

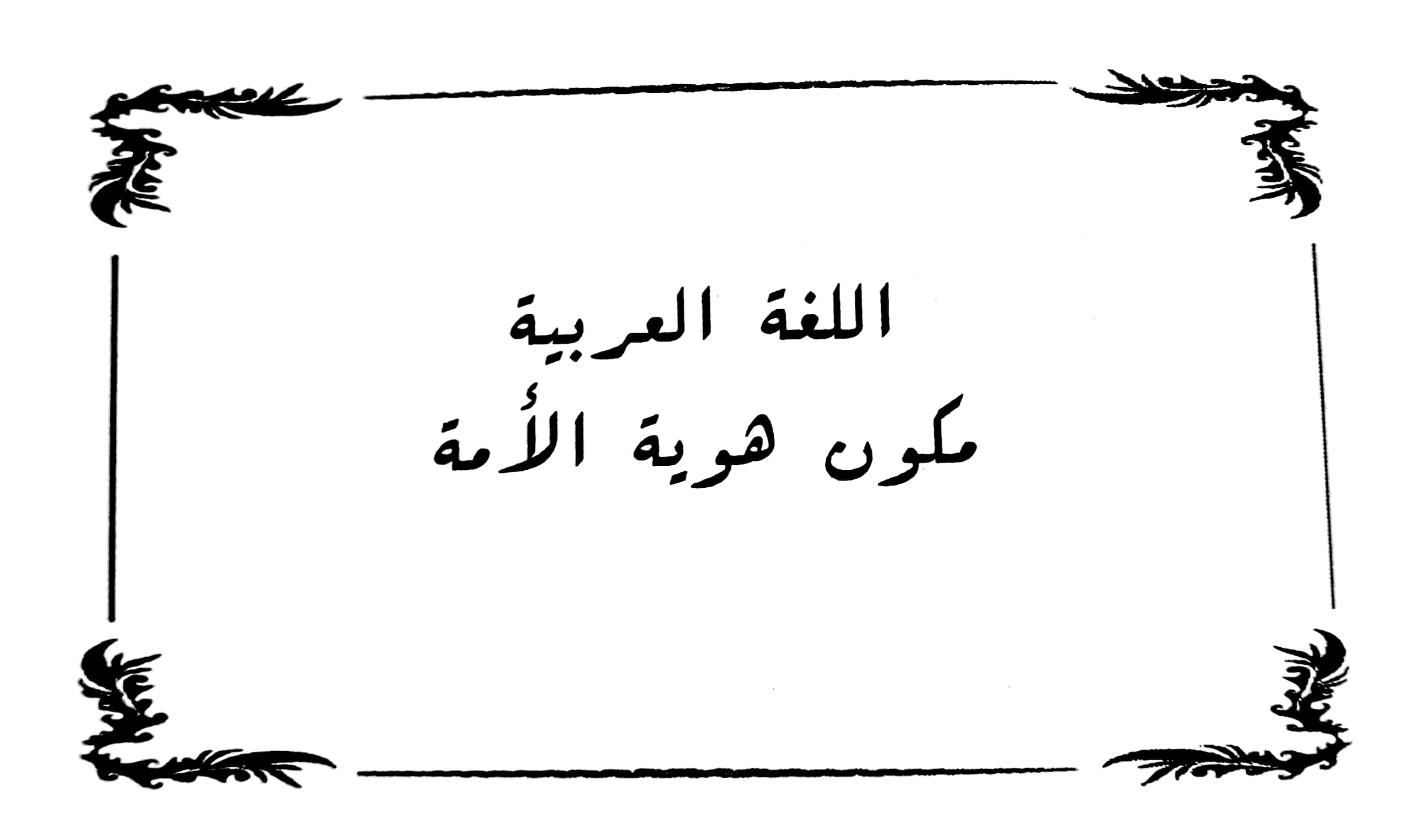
- **«ن»**

النص:

1- ما رفع في بيانه إلى أبعد غاياته (المنهاج 12).

2- اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه (إحكام ابن حزم1/ 39).

3- اللفظ الدال على النطق إن أفاد معنى لا يحتمل غيره (نشر البنود 1/ 90).



اللغة العربية
مكون هوية الأمة

إن الاشتغال باللغة العربية مشروع معرفي كبير واسع الأرجاء، ممتد الجنبات والأنحاء وهو متعدد مواقع النظر وزواياه بتعدد الحقول المعرفية، والتخصصات العلمية والمقاصد الحضارية المتصلة به.

فبالإمكان الاشتغال باللغة العربية باعتبارها صيغة لغوية تواصلية يمكن إخضاعها لمناهج الدرس اللغوي العام، كما يمكن أن ينظر إليها من زاوية أخص، باعتبارها نمطا متفردا ذا تميز ناشئ عن جملة الخصوصيات التي شكلت شخصية اللغة العربية ومنها: جنوحها الكبير إلى الاقتصاد في الجهد في مجال الأداء، كما تعبر عنه أساليب الحذف والإضمار والاكتفاء والاقتصار. ومنها: عشقها العارم للجمال، وولعها الشديد بالتمثل والخيال، كما تعرضه علوم البيان والمعاني والبديع، ومنها: اعتماد العربية على فطنة المتلقي وإسنادها مهمة الإفصاح إلى شبكة من قرائن الحال والمقال التي تتظافر من أجل المساعدة على استخلاص المعنى من العبارة، ومنها: حيويتها الفائقة المنبثقة عن قدرتها الذاتية على توليد الألفاظ واستحداث التعابير من خلال تحريك آليات الصيغ والأوزان، مما عبر عنه الاشتقاق بأصنافه المتعددة، وبالإمكان أن ينظر إلى العربية من زاوية تميُّزها بنُظُم المعجم والصرف والتركيب.

وبالإمكان دراستها دراسات أخرى اجتماعية ونفسية وحضارية، من أجل رصد كل المفاهيم الفكرية والقيم الأخلاقية والنظم الاجتماعية، التي خلدتها العربية نثرا وشعرا ومثلا سائرا.

ومع تعدد زوايا النظر، وتنوع مجالات البحث والمقاربة، فإن ذلك لا يجوز أن يحجب عنا سمة جوهرية من سمات اللغة العربية، تتمثل في ارتباطها الكبير بالإسلام وبكتابه الخالد، وهو جانب أصبحت بعض التوجهات الثقافية تراهن على تغييبه وطمسه بدعوات استواء اللغات وتماثلها في أداء مهمة التواصل، وسحب القداسة عن اللغة وتهيئتها لأن تدرس دراسة موضوعية محايدة.

والواقع أن اللغات من حيث هي ليست إلا مؤسسات اجتماعية تواضعية اصطلاحية تستعملها مجموعة بشرية وتستودعها رؤاها وتصوراتها إلى الوجود، وهي لا تصور الواقع كما هو، وإنما تصور رؤية الناطقين بتلك اللغة إلى الواقع، ولذلك تتفاوت اللغات، ويغيب في بعضها ما يوجد في غيرها تبعا لتباين النظم القيمية والمناخات الثقافية التي تنطلق منها.

ومن هنا كانت اللغة بطبيعتها مؤسسة اجتماعية ذاتية معبرة عن الضمير الجمعي للمجموعة البشرية التي تستعملها، وهي بذلك ذاتية بل ومغرقة في الذاتية، وإن توسل درسها بكل آليات البحث العلمي الموضوعي.

وبسبب ارتباط اللغات بالمعطى الديني، وجدت في العالم لغات ذات طابع ديني وطقوسي، ومنها اللغة السنسكريتية، ذات الارتباط العضوي بالهندوسية والبوذية والجانتية، ومنها العبرية، ذات الصلة الوثيقة بالفكر اليهودي ورموزه وأساطيره التاريخية.

وقد أصبح البحث اللساني المعاصر يرصد لغات طوائف دينية خاصة، منها لغات الباسكلوتز التي تتحدثها طائفة الإيروستلر ولغة الرايطلوب التي تتحدثها طائفة البوفيترس ولغة السبتلف التي تتحدث بها طائفة البوهيميين في جمايكا والحبشة.

إن اللغة العربية التي نلتقي اليوم لتدارس علاقتها بالتنمية، هي بالذات تلك اللغة التي شرفت باختيار الله لها وعاء لخطابه ورسالته الأخيرة إلى الناس، فأضاف القرآن إليها مضامين جديدة تشكلت منها ألفاظ أسماها اللغويون القدماء ألفاظا إسلامية، وألغى منها الإسلام كلمات لم تعد مناسبة لتصوراته كأسماء الأشخاص المعبدين لغير الله، كعبد شمس، وعبد العزى، وعناوين نظم ألغاها الإسلام، كألفاظ النشيطة، والصفايا، والمرباع، وتدخل القرآن والسنة مرارا لتوجيه الأسلوب العربي ولفرض اللفظ المناسب، فقال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ

رَاعِنَا﴾[1] وغيَّر النبي ﷺ ألفاظا وأسماء أشياء عديدة وسمى أشخاصا تسميات مناسبة لروح الإسلام.

وقد ترتب عن العطاء القرآني نشوء معجم جديد متخصص في دلالته، هو المعجم القرآني الذي كتب فيه أمثال ابن سلام كتاب التصاريف، وكتب الراغب الأصفهاني فيه كتاب مفردات ألفاظ القرآن، وكتب السمين الحلبي كتاب عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، وكتب مجد الدين الفيروزآبادي كتاب بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز.

لقد كان من فضل القرآن على العربية أنه انتشلها من المحلية والإقليمية، وحماها من الموت والفناء، ودفع بها إلى العالَمية في المكان، وإلى الخلود في الزمان، وألقاها في أفواه شعوب كثيرة تعاملت بها، واعتمدتها في الخطاب وفي البحث، واعتبرتها جسرا ضروريا للوصول إلى مصدر المعرفة الشرعية المتمثلة في الكتاب والسنة.

لقد وقف أبو حيان الأندلسي وقفة تأملية مع قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ اِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[2]، كيف ينسجم مع عموم الرسالة الإسلامية بموجب قول الله تعالى: ﴿ قُلْ يَٓأَيُّهَا اُلنَّاسُ إِنِّے رَسُولُ اُ۬للَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾[3] وتساءل كيف يكون القرآن خطابا لكل الناس مع أنه ليس منزلا بلغاتهم، فأجاب بأنه لما لم يكن ممكنا بأن يتنزل القرآن بكل اللغات، ولما كان رسالة إلى الناس فإنه كان استثناء من قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ اِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[4] وبعض الناس أهل له بالسليقة والنشأة، وبعضهم الآخر هم أهله بتعلم العربية وبالرجوع إلى من له علم بها.

---

(1) سورة البقرة، الآية: 103.

(2) سورة إبراهيم، الآية: 5 .

(3) سورة الأعراف، الآية: 158.

(4) سورة إبراهيم، الآية: 4.

وقد تأصل هذا المعنى في العقلية الإسلامية من خلال مؤشرات عديدة منها: أن تعلم العربية سبيل إلى ممارسة شرائع الدين وإلى الاستجابة، لقول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[1] كما أنه ضرورة من ضرورات النهوض بواجبات تلاوة القرآن والتعبد به في الصلوات وفي التراويح، كما أنه ضرورة موضوعية لامتلاك القدرة على استمداد الأحكام من القرآن ومن السنة لضبط الحياة على هداهما.

وقد عبر غير واحد من علماء الأصول عن انتماء العربية إلى علوم الدين، ومن ذلك أن الرازي كتب في المحصول بابا بعنوان: معرفة العربية واجبة، وخصصت كتب الأصول مباحث للأقوال، وهي مباحث عميقة درست فيها أنواع الدلالة اللفظية، ومدلولات أحرف المعاني والصيغ الصرفية.

إذا كانت اللغة العربية قد تجاوبت مع معاني الإسلام واستوعبتها وأدتها للناس، فإن ذلك لا يعني أن العربية لغة دينية فقط، مكانها هو مواقع الدرس الديني، وإنما الصواب أنها لغة الحياة بكل شساعتها، وهي لغة تختزل وعي أمة كاملة متعددة الأعراق، أسهمت في بناء حضارة شامخة. ومتن هذه اللغة ليس مجرد ألفاظ صماء ترص على نمط تركيبي معين وفق نظام دلالي محدد، وإنما تتحمل كل عبارة شحنة من ذهنية الأمة وذاتيتها وخصوصيتها، فلذلك يستحيل أن تقوم لغة أخرى مقامها أو تسد مسدها، إلا إذا هان علينا إلغاء مفاهيم فكرية وقيم أخلاقية، امتزجت بوجودنا المعنوي عبر التاريخ، وإلا فأي العبارات في كل اللغات يمكن أن تؤدي مضامين كلمات مثل الغبطة التي هي مفهوم أخلاقي غير الحسد، أو كلمة الخشية التي هي لها معنى أخص من الخوف، أو البقاء الذي له في التراث العقدي معنى غير الخلود، لإشعاره بعدم الأولية، أو معنى العورة المرتبط بثقافة أمة تعرف الستر والحياء، أو

(1) سورة محمد، الآية: 25 .

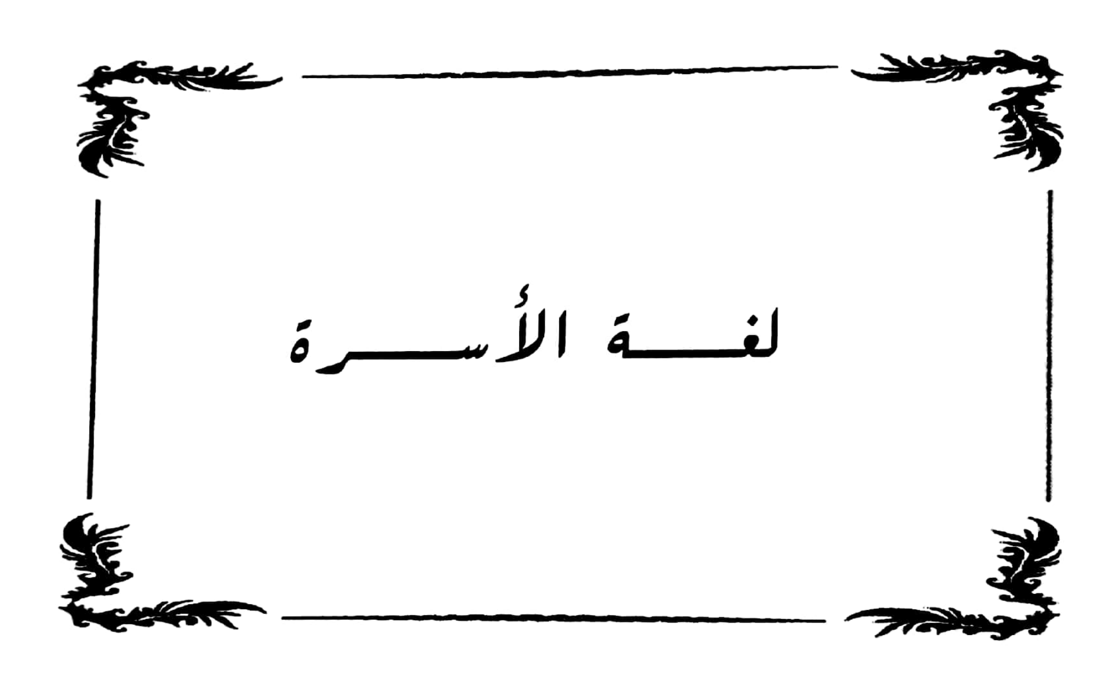
معنى ألفاظ التعصيب في الإرث، أو الأوقاص في الزكاة، أو الإحرام في الحج، أو القنوت في الصلاة، وغير ذلك من الكلمات الموصولة بالدين وبوجدان الأمة ووعيها الحضاري.

ولهذا الاعتبار كان الذين يبذلون جهودا استثنائية من أجل تغييب اللغة، مدركين أنهم يعملون على اجتثاث حضارة أمة وثقافتها، وقد كان أولى بهم أن يرفعوا عن الأمة معرة الأمية والعجز عن استعمال وسائط الإعلام ويساعدوها على ولوج عالم المعرفة.

إلى جانب ما سبق، فإن الإسلام قد اعتمد اللغة العربية منطلقا لأحداث وحدة ثقافية مشتركة بين المسلمين على اختلاف مواقعهم الجغرافية وانتماءاتهم القومية، فاستقطبت العربية سكان جزر القمر، وسكان بعض الجهات في العمق الإفريقي مثل نيجريا، ومالي، وتشاد، والصومال، وأوغادين، وشمال إفريقيا، وشعوبا كثيرة في آسيا الوسطى، والشرق الأوسط، وفي أوروبا، وفي مناطق عديدة من العالم، يتلى فيها القرآن، ويعبد فيها الله، ويحمد ويمجد بلغة القرآن.

وبسبب هذا الانصهار الشعوري في مشمول الأمة الواحدة المتواصلة بلغة واحدة، ومن أجل الحفاظ عليها كان غير العرب ربما كتبوا ردودا على كل أخطاء التعبير التي قد يقع فيها العرب، فكان الكسائي وسيبويه الأعجميان يختصمان في جزئية من جزئياتها حرصا على صحة الأداء، وفي الغرب الإسلامي يكفي أن يكون من رجاله الخادمين للعربية أبو موسى الجزولي الذي وضع كراسته التي كانت تقارن بكتاب سيبويه، وكتب ابن أبي الربيع تعليقته وتعقيبه على كتاب سيبويه، وكتابه الملخص في ضبط قوانين العربية، وكتب ابن طلحة اليابوري وعلي بن جابر الدباج، وابن الضائع، والأبذي، وأبو حيان، وابن القوطية، وسعيد بن محمد السرقسطي، وابن القطاع، واللبلي، وابن آجروم كتابات عديدة تستعصي على الحصر وتند عن الإحصاء.

إن حضوركم إلى هذا البلد وشهودكم هذا الملتقى العلمي على بعد المشقة وشطوط المكان لم يهوّن مؤنته ومشقته، ولا شك إلا حبكم العارم للغة الضاد وإحساسكم العميق بجسامة المسؤولية نحو هذه اللغة الجميلة التي أصبحت تعاني الكثير من الجحود والمضايقة في زمن مشروع إعادة تشكيل خارطة العالم اللغوية الذي أصبح يلتهم الكيانات اللغوية الصغيرة، ويعيد ترتيب العالم وتقسيمه إلى عوالم لغوية منها: العالم الأنكلوفوني، والفرنكوفوني، والإسبانوفوني، ويراهن هذا المشروع على أن ينقرض قبل نهاية هذا القرن تسعون بالمائة من ستة آلاف لغة تعيش حاليا، وهي لغات ستفنى وتبيد على نحو ما تبيد الحضارات في نظرية نهاية التاريخ، وعلى نحو ما تبيد الاقتصادات الصغيرة بشره العولمة. إلا إذا كان لأصحاب تلك اللغات إرادة صارمة وعزم أكيد على البقاء والاستمرار وحينذاك فقط تتغير الأمور ويكون البقاء للأكثر حرصا على البقاء.



لغـــة الأســـرة

حينما جعلت بعض التيارات الثقافية ضمن أولويات مشروعها المجتمعي نقض بنية الأسرة وتفكيك شبكة العلاقات القائمة بين أفرادها، وتبنت نموذج الأسرة الغربية المنحدر من واقع تاريخي عاشه الغرب، فإن تلك التيارات قد توسلت في تحقيق أهدافها المرحلية والنهائية برفع نداءات تلح على ضرورة تغيير الواقع الاجتماعي والوضع القانوني للأسرة، وعملت على تأسيس أسر جديدة تقوم على قيم ومفاهيم أبرز سماتها انفصالها عن أي مرجعية دينية.

ولقد صار هذا المشروع في عمق النقاش المجتمعي وأدى إلى شيء غير قليل من الاصطفاف والتوتر. إلا أن ذلك لم يكن كل شيء ولا نهاية المطاف في دعوة التغيير والإلحاق بالنموذج الغربي، لأن مشروعا آخر موازيا كان يتسلل في خفاء ويشق طريقه ساعيا إلى التجذر في المنظومة الثقافية المتعلقة بالأسرة.

وهو مشروع يشتغل على المستوى اللغوي ويسعى جادا إلى سحب كل الكلمات ذات الصلة بالمرجعية الدينية من التداول، وإلى إحلال ألفاظ أخرى بدلا عنها تختزل قيما مغايرة موصولة بهوية مجتمعات أخرى.

وإذا كان هذا المشروع الساعي إلى التغيير على المستوى اللغوي لم يحظ بالنقاش الذي يساوي أهميته وخطورته، فليس ذلك إلا لاعتماد أصحابه أسلوب التخفي والاستتار من جهة، ولانخفاض درجة الوعي بأهمية اللغة وارتباطها بالهوية، وللاستهانة بقدرة الكلمة على تشكيل الوعي وعلى تثبيت القيم في المجتمع الذي تروج فيه من جهة أخرى، وهذا ما جعل مجال التداول محدودا مقتصرا على الفئة المثقفة المدركة لأبعاد إرادة التغيير ومراميها.

إن وجه الخطورة في مشروع تغيير الألفاظ المتصلة بالعلاقات الأسرية يتمثل في كون الألفاظ المستهدفة غالبا ألفاظا تنتمي إلى النص القرآني أو الحديثي، وهي تعبر بدقة وقصد كبيرين عن قيم قرآنية مركزية في بناء الأسرة المسلمة.

مع

إن هذا الواقع المعرفي هو ما وضع المشروع برمته في مواجهة صريحة ومكشوفة مع النص القرآني الذي يمثل القمة في روعة البيان وفي دقة التعبير عن المعنىٰ، وفي احترام المشاعر والأحاسيس وفي تكريم الإنسان. وهو نص لا يمكن أن يسيء إلىٰ رجل ولا إلىٰ امرأة ولا أن يظلم أحدهما لصالح الآخر، لأن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون.

وسمة النص القرآني أنه كان دائما قويا في مواجهة التحديات عبر تاريخه الطويل، وهو إلىٰ ذلك نص رقيق نظيف ينتقي الكلمة الجميلة ويصوغ منها أسلوبا متحضرا يتلوه الآباء أمام الأبناء، ويتعبد به المسلمون في أكثر الأمكنة قداسة واستدعاء للوقار من غير أن يحسوا بالحرج وهم يرددونه.

لكن دعاة التغيير اللغوي توهموا أنهم اقدر علىٰ إنتاج لغة جديدة تؤدي المعنىٰ الدقيق وتنصف المرأة وتتجنب سلبيات التعبير السابق. وهؤلاء الدعاة هم الذين لم يعرفوا أبدا عفة اللسان أو القلم فكتبوا عن كل السوءات تحت عنوان تكسير المحرمات، وأشادوا بالأدب المكشوف المتمركز علىٰ الجسد المؤنث، واحتفوا بلحظة اللذة، ثم بدا لهم بعد هذا أن يزايدوا علىٰ لغة القرآن بما رأوا أنه تعبير حديث يحترم الذوق ويعلي من مكانة المرأة.

وبما أنه ليس بالإمكان تتبع الكثير من الكلمات التي ناهضها مشروع التغيير أو الكلمات التي دعا إلىٰ تثبيتها، فإني أقتصر علىٰ البعض منها مما يسمح به المقام.

☑كلمة نكاح

من الكلمات التي انصب عليها نقد لاذع وألح مشروع التغيير علىٰ استبعادها وإقصائها عن التداول، كلمة نكاح التي رأىٰ فيها المشروع أنها تركز علىٰ الممارسة الجنسية في تعريف العلاقة بين المرأة والرجل.

وحين يستبطن المرء ذلك الإلحاح الشديد على تغييب كلمة نكاح فإنه يدرك أنه يتأسس على جهل كبير بدلالات الكلمة في المعجم، وعلى جهل بدلالة الأسلوب في سياق التعبير.

وقد نشأ الخطأ في تصور المضمون الدلالي لكلمة نكاح عن انعدام التمرس باللغة العربية عموما وبالنص القرآني الذي تنتمي إليه الكلمة خصوصا، ورافق ذلك الجهل جراءة عجيبة على النص القرآني الذي لم تزل الدراسات تكشف عن أسرار ألفاظه وعن المعاني الجميلة والعميقة في نظمه وتعبيره.

إن كلمة نكاح في دلالتها اللغوية العادية ليست إلا بدلا ملطفا عن كلمة أخرى هي أصرح منها في إفادة معنى الوقاع والممارسة الجنسية.

وكلمة نكاح تفيد في دلالتها معاني المخالطة والامتزاج، ولذلك قيل في التعابير العربية نكحه الدواء إذا خامره، وتناكحت الأشجار إذا تشابكت أغصانها، ونكح المطر الأرض إذا اختلط بترابها، وسمى الفقه مستنكحا من يعتريه الشك في صلواته فلا يدري كم صلى من ركعاتها. ولهذا فقد ذهب ابن الطيب الشرقي إلى أن فعل نكح هو تعبير مجازي عن العقد وعن الوطء معا، لأنه لا يفيدهما على الحقيقة، وإنما يفيد بشيء من التخيل والتجوز[1].

وقد صرح اللغويون بأن فعل نكح يستعمل في كلام الناس بمعنى التزويج، فيقول الراغب في الاقتران بامرأة لوليها أنكحني ابنتك، والموقف لا يحتمل أن يقصد الإذن له بمواقعتها، ويقول من يقبل أن يصهر إلى شخص آخر أنكحتك ابنتي، وهو لا يقصد معنى الجنس خصوصا حينما يتم ذلك بحضور المرأة نفسها.

---

(1) تاج العروس (4/ 240)، دار الفكر لبنان 1994.

وقد سجل القرآن أن صهر موسىٰ خاطبه بهذا الخطاب فقال: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ﴾[1] ولقد كان قصده ولا شك دعوته إلىٰ الاقتران بإحداهما، لأن حديث الجنس ليس مما يثيره الأصهار مع أزواج بناتهم، خصوصا إذا كان ذلك بمحضر المرأة مثلما وقع في قصة زواج موسىٰ إذ أشار الأب إلىٰ حضور ابنتيه لما قال: «هاتين» وهو اسم إشارة للحاضر القريب.

وإذا كان معلوما أن صهر موسىٰ لم يخاطبه باللفظة العربية، لأنها لم تكن لغته، فإن المهم أن العرب الذين تنزل فيهم القرآن كانوا يعرفون هذا الاستعمال ويتداولونه.

لقد درج القرآن علىٰ إطلاق كلمة نكاح علىٰ العقد الذي يلتقي في نطاقه رجل وامرأة لقاء شرعيا، من غير التفات إلىٰ تحقق الممارسة الجنسية التي قد تتأخر بعد العقد، وقد لا تقع أصلا، ومع ذلك يسمي القرآن هذا الوضع نكاحا، لتكون له آثاره الفقيهة ونتائجه الحقوقية وإن لم يقع الاتصال الجنسي، ومن نماذج هذا الاستعمال قول الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[2] والآية صريحة في تسمية العقد نكاحا، وفي إفادة أن الاتصال الجنسي لم يقع أصلا لوقوع الطلاق قبله. وقد جاءت الآية لتؤسس لصالح المرأة حقوقا في هذه الحالة لا تتوقف علىٰ الاتصال الجنسي، وإنما تترتب عن مجرد التعاقد، فمنحت هذه الوضعية صبغة قانونية وأوجبت للمرأة نصف الصداق، وأعفتها من الاعتداد كباقي المطلقات، ورتبت لها حقا في الإرث إذا مات الزوج قبل الدخول.

ولا أظن أنه توجد امرأة ترتضي التنازل عن الحقوق التي أولاها القرآن بعدما سمىٰ تلك المرحلة نكاحا، ولم يجعل ذلك الاستحقاق متوقفا علىٰ التزاوج الذي يعني الاتصال الجنسي.

---

(1) سورة القصص،الآية: 27.

(2) سورة الأحزاب،الآية: 49.

وإذا كان بعض العلماء يقول إن كلمة نكاح قد وردت في القرآن بمعنى العقد باستثناء آية واحدة هي قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَه﴾[1] على أن المراد بالنكاح في الآية هو الدخول بالمرأة ووقوع الاتصال الجنسي.

فإني أرى أن هذا الفهم ليس سليما، لأن إرادة العقد حاضرة وغير مستبعدة في الآية أيضا، فإذا اتصل الرجل بالمرأة المطلقة ثلاثا اتصالا غير مؤسس على العقد، فإن اتصاله ذلك يعتبر زنى لا يمكن أن تحل به المرأة للزوج الأول. ومعنى هذا أن المرأة المطلقة ثلاثا لا تحل لزوجها إلا بعد أن يعقد عليها زوج ثان ويؤكد ذلك العقد بالدخول، حتى لا يكون العقد صوريا ووسيلة للاحتيال على حكم الطلاق الثلاث. أما مجرد الاتصال بلا عقد فلا تتناوله الآية ولا تقره لأنه مجرد زنى، وبهذا تكون الآية نصا في وجود العقد، إذ لا يجوز لقاء بين رجل وامرأة إلا في نطاق عقد شرعي.

ـ حينما دعا مشروع التغيير اللغوي إلى سحب كلمة نكاح من التداول فقد دعا في المقابل إلى استعمال كلمة زواج التي رأى فيها من السمو ما يصلح لأن يعبر به عن معنى الارتباط الأسري الذي لا يلح على الفعل الجنسي الذي يتخذ المرأة موضوعا له.

والواقع أن ما ذهب إليه المشروع يمنح دليلا آخر على الجهل باللغة وبالاستعمال القرآني معا. لأن كلمة نكاح إذا دلت في الاستعمال القرآني على العقد الذي تترتب عليه آثاره كما سبق بيانه، ودلت على تمازج إرادتين وتشابكهما وتواعدهما على المعاشرة الصالحة المنضبطة بضوابط الشرع، وعلى تأسيس أسرة في نطاق التصور الإسلامي للأسرة، فإن كلمة زواج هي أعم من أن تركز على ذلك أو تختص به، لأنها بحسب التقصي دالة أصالة على ثنائية قد تقوم على الازدواج والتقابل الجنسي بين الذكر والأنثى، وقد يكون أبرز آثارها هو استمرار الحياة بالتوالد والتكاثر، ولهذا

---

(1) سورة البقرة، الآية: 228.

الاعتبار صح إطلاق الزوجية والزواج على كل الكائنات فقال الله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1]. وقال سبحانه: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾[2] ومن الكائنات كائنات غير عاقلة تتزاوج وتتكاثر من غير عقد طبعا.

ومن أجل هذا العموم في كلمة زواج صح أن توصف بـه مكونـات عـالم النباتـات فقال الله تعالى: ﴿أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ﴾[3] وقال عن تزاوج الحيوانات: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾[4]، وقـال: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾[5] وهذه آيات تحيل على التلاقح الجنسي لأن معنى العقد غير متصور فيها.

وعلى هذا فإذا كان دعاة التغيير قد نادوا بإلغاء كلمـة نكـاح وفـروا منهـا إلى كلمـة زواج، فإنهم قد وقعوا في مـا فروا منه من حيث لا يريدون.

إن المتأكد أن القرآن الكريم حينمـا يستعمل كلمة زواج في العلاقة بين الرجل والمـرأة خصوصا فإنه ينحو بها إلى معاني لا تركـز عـلى التعاقـد، وإنمــا تتجـاوزه إلى دلالات أخرى تعود إلى معاني التوافق في الدين وفي المنهج واستمرار الحياة بالإنجاب والتوالد.

لقد وقفت د.عائشة عبد الرحمن وقفة متأنية مع دلالة كلمة زوج وامرأة في القـرآن فانتهت إلى أن القرآن لا يسمي المرأة زوجا في حالة الاختلاف العقـدي مـع زوجهـا، وفي حالة الخيانة أو العقم وعدم الإنجاب[6].

---

(1) سورة الذاريات، الآية: 49.

(2) سورة يس، الآية: 35 .

(3) سورة طه،الآية: 52.

(4) سورة الزمر،الآية:7.

(5) سورة الشورى،الآية: 9.

(6) الإعجاز البياني للقرآن د. عائشة عبد الرحمن (ص 229) دار المعارف بمصر.

وقد عبر القرآن بلفظ المرأة عمن حاولت خيانة زوجها فقال: ﴿إِمْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَيٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ﴾[1] وقال عن حال الاختلاف العقدي بين الرجل والمرأة: ﴿إِمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ﴾[2] لأنها كانت مؤمنة وكان هو كافرا، وقال: ﴿إِمْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ﴾[3].

وفي حالة التوافق بين الرجل والمرأة فإن القرآن يستعمل كلمة زواج كما يستعملها في حال الإنجاب واستمرار النسل، فقال عن دعاء زكرياء: وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا، وحينما استجاب الله دعاءه قال بعد: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَوَهَبْنَا لَهُۥ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُۥ زَوْجَهُۥ﴾[4].

وعلى الإجمال فقد أشار الفيروزآبادي إلى أن لكلمة زوج في القرآن أربعة عشر استعمالا، وهذا كاف في الدلالة على اتساع دلالتها وعدم إمكان قصرها على معنى الترابط المعنوي بين رجل وامرأة. خصوصا حينما يتطلب الموقف الإشارة إلى التعاقد وأحكامه، كما هو الشأن في كل المباحث القانونية التي تتناول موضوع الاقتران الشرعي بين الرجل والمرأة.

إنني لا أستبعد بعد كل هذا البيان أن يرى البعض فيه تشددا لا مبرر له، ويصر على إمكان استبدال الألفاظ من غير أن يترك ذلك ندوبا أو تشوهات على المعنى أو يرتب نتائج فكرية وسلوكية مغايرة.

ومثل هذا الإصرار يدفع إلى إيراد بعض النتائج المترتبة عن ذلك الاستبدال ومنها:

---

(1) سورة يوسف، الآية: 30.

(2) سورة التحريم، الآية: 11.

(3) سورة التحريم، الآية: 10.

(4) سورة الأنبياء، الآية: 89.

إن استعمال كلمة الزواج بدلا عن كلمة نكاح يوحي بإمكان صحة أي تزاوج ولو كان خارج العقد حسبما سبق إبرازه من شساعة الكلمة، ومن إمكان إطلاقها على كل العلاقات الثنائية بين الذكور والإناث.

وإذا قيل إن القرآن يطلق اسم الأزواج على نساء النبي ﷺ فإن ذلك فيه إشارة إلى آثار العقد لا إلى حقيقته، وهي تتلخص في معاني الانسجام والتوافق العقدي بين الرسول ﷺ وبين أزواجه كما سبق بيانه، إذ لم تكن واحدة منهن مخالفة له في الدين كامرأة نوح أوامرأة لوط.

ومن الإشكالات التي يطرحها قصر كلمة النكاح على معنى الممارسة الجنسية، أن القارئ الناشئ لا بد أن تستعجم عليه كل النصوص القديمة ومنها نصوص الفقه، فيتوهم أن باب الأنكحة من كتب الفقه هو باب يختص بالحديث عن العمليات الجنسية. والواقع أنه يتحدث عن العقد وعن أركانه وشروطه وأحوال الصحة والفساد فيه. وهو الباب الذي تعقبه وتترتب عليه أبواب فقهية أخرى ملحقة به كالطلاق والنفقة والإرث وما إليها.

ومثل ما قيل عن تصور معنى كلمة نكاح يقال عن ترجمتها إلى لغات أخرى فيتعين بناء على رؤية مشروع التغيير أن تترجم أبواب النكاح بأبواب العمليات الجنسية. وهذا يبتعد بها طبعا عن مضمونها الحقيقي.

☑كلمة نشوز:

من الكلمات التي ناهضها تيار التغيير اللغوي كلمة نشوز التي تنتمي إلى المعجم القرآني. وقد رأى المشروع أنها تقر سلطة الرجل وتوجب طاعة المرأة وخضوعها له.

والواقع أن هذا الفهم القاصر لم يتأسس هو أيضا على تقص أو متابعة لدلالة المادة في استعمالها القرآني. وهو بعيد عن أن يمثل مضمونها الحقيقي. لأن كلمة نشوز قد أسندت في القرآن إلى الرجال وإلى النساء على حد سواء، فقال الله تعالى عن

نشوز الرجال: ﴿ وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ.. ﴾[1].

وقال عن نشوز النساء: ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ.. ﴾[2].

وهذا يفيد أن النشوز يمكن أن يكون سلوكا متبادلا تمارسه المرأة كما يمارسه الرجل. ولو جاز أن يكون فيه معنى التمرد على السلطة لما صح أن ينسب إلى الرجل. لأن الرجل لم يكن وقتها واقعا تحت سلطة امرأة حتى ينشز عنها ويتمرد عليها.

وبالرجوع إلى المصادر اللغوية يتبين أن النشوز مأخوذ من النشز الذي هو الارتفاع والاستعلاء والتفرق. والأرض الناشز المرتفعة، والغنم الناشزة المنفصلة عن مثيلاتها، والنغم النشاز هو الخارج عن الانسجام الموسيقي، ومن استعمالاته في القرآن دعوة المؤمنين إلى أن ينشزوا من المجلس إذا طولبوا بذلك كما قال الله تعالى: ﴿يَآأَيُّهَا ألذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُواْ فِي اِ۬لْمَجْلِسِ فَافْسَحُواْ يَفْسَحِ اِ۬للَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُزُواْ فَانشُزُواْ يَرْفَعِ اِ۬للَّهُ أَلذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ﴾[3]. ونشوزهم هو الارتفاع عن المكان لتوسعته.

وللنشوز معنى خاص حينما يوصف به أحد أفراد الأسرة يقول الأزهري: النشوز كراهة كل واحد من الزوج صاحبه[4]. وعلى هذا فإن النشوز ليس خاصا بالمرأة وهو لا يعني إلا حالة استعلاء تكون عليها المرأة أو الرجل، وقد يكون الباعث عليها بالنسبة للمرأة إحساسها بجمالها وجاذبيتها، واعتدادها بمركزها الاجتماعي. كما يمكن أن يدفع إليها بالنسبة للرجل شعوره بعلو مكانته الاجتماعية أو توفر المال

---

(1) سورة النساء، الآية: 127.

(2) سورة النساء، الآية: 34.

(3) سورة المجادلة، الآية: 11.

(4) تهذيب اللغة للأزهري (نشز) (11/ 305).

لديه، أو استشعاره برغبة النساء فيه. وفي جميع الحالات يكون هذا الإحساس المؤدي إلى الاستعلاء سببا في هدم الأسر وهو ما حذر منه القرآن الكريم.

والملاحظ أن القرآن الكريم عالج نشوز الرجل بأحكام واضحة فدعا الزوج إلى تحديد الموقف في حال نشوزه عن زوجته بأن يعود إلى المعاشرة العادية أو ينفصل عنها، وأمهله في ذلك أربعة أشهر، فثبت بالنص القرآني حكم الإيلاء الذي هو حكم نشوز الرجال فقال الله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1] ونهى القرآن عن جنوح الرجال، وصور المرأة التي يعرض عنها زوجها وكأنها معلقة فقال: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ﴾[2].

☑كلمة الأم العازبة:

في مقابل ما دعا إليه مشروع التغيير من إلغاء كلمات لها صلة بالمرجعية القرآنية، فإنه قد دعا إلى استنبات ألفاظ لها حمولة موصولة بقيم مجتمعات أخرى.

وقد عمل هذا المشروع على فرض هذه الكلمات حينما أدخلها في أدبيات كثير من المتحدثين عن الأسرة في وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمنظورة، وفي ما نشره من دارسات مستقلة.

ومن تلك الكلمات التي رافق بروزها زخم كبير وإلحاح عجيب على استنباتها وفرضها كلمة الأم العازبة. وهي كلمة تضم من المغالطات اللغوية ومن التنكر لقيم الأمة ما هو جدير بالتنبيه عليه.

---

(1) سورة البقرة، الآية: 224.

(2) سورة النساء، الآية: 128.

تقول مصادر اللغة إن كلمة عزب تطلق علىٰ من ترك النكاح من الرجال أو النساء علىٰ حد سواء، فيقال تعزب الرجل إذا ترك النكاح وكذلك المرأة[1].

وعلىٰ هذا فالملحظ الأساس في وصف العزوبة هو ترك النكاح.

وقد شاع في الاستعمال الاجتماعي وصف المرأة العذراء بالعزوبة وبذلك كان ترك النكاح دلالة عرفية كما أنه دلالة لغوية.

1. وقد تأكد معنىٰ العذرية في كلمة العزب في الاستعمال المغربي، فإذا أدلت المرأة قبل الزواج بشهادة العزوبة، فإن مقتضىٰ ذلك أنها تصرح بأنها بكر عذراء لم يسبق لها اتصال جنسي لا في حلال ولا في حرام، فإذا اطلع الزوج بعد ذلك علىٰ أن المرأة علىٰ خلاف ذلك، فإنه قد يرد الزواج بدعوىٰ التغرير والغش. وقد تقضي المحاكم بإبطال الزواج وبترتيب آثار وتبعات مالية علىٰ الزوجة لتغريرها بالزوج علىٰ نحو ما قضت به إحدىٰ المحاكم الفرنسية في حالة مماثلة.

2. وقد أورد القرآن أن الإعجاز والاستثناء في ولادة عيسىٰ أنها تمت من امرأة عذراء عزب لم يمسسها بشر، فكان هذا مظهر القدرة الإلهية ووجه الإعجاز في ميلاد عيسىٰ عليه السلام. وكان ذلك إشعارا بأنها المرة الوحيدة التي تلد فيها امرأة في حال العذرية والعزوبة.

ومن خلال ما سبق يتبين وجود التنافي المطلق بين عزوبة المرأة وكونها أما إلا عند من يريد العبث بالألفاظ ومن يريد اعتبار الحمل بلا زواج ومن غير عقد أمرا طبيعيا.

إن القصد من ترويج تسمية الأم العازبة هو التغطية علىٰ حال الزنا والرغبة في تسوية الأم العازبة بالمرأة المتزوجة زواجا شرعيا.

---

(1) تاج العروس، الزبيدي (2/ 228).

وهذا لا يمنع إسلاميا من الالتفات إلى حالات النساء اللواتي يتعرضن للاغتصاب فيحملن بأطفال في ظروف الإكراه وممارسة العنف عليهن، والمرأة في مثل هذه الحالة لا تسمى مع ذلك عزبا، وإنما تكون امرأة ضحية فقدت عذريتها بالاغتصاب، فوجب على المجتمع أن يتعاطف معها ويساندها ولا يجمع عليها بين ظلم الاغتصاب وظلم تحميلها أثر فعل لم يتم بإرادتها واختيارها، كما يجب أن يعمل على مساندتها، وهذا يستدعي أن يعتني المجتمع بهذه المرأة وبطفلها ويوفر لهما جو الرعاية، ويعمل من جهة أخرى على مواجهة هذه الظاهرة بقوة، ويعمل على حماية المرأة وعلى توفير ظروف الأمن لها، ومعاقبة المغتصبين بأشد أنواع العقوبات، لأن في ذلك الفعل جناية مزدوجة على شخصين بريئين.

إن الترويج لتسمية الأم العازبة يستهدف ولا شك إلغاء تجريم الزنا الطوعي واعتباره حالة اجتماعية عادية لا ضرر فيها على المجتمع. وهذا يتجاوز حدود المعالجة الاجتماعية إلى مستوى التشجيع على ما يعرف بالولادة الطبيعية التي تتم خارج الأسرة، وهي الظاهرة التي أصبح انتشارها في المجتمعات الغربية يؤذن بنهاية الأسرة وبتفكك المجتمع وبتفكك أقوى علاقة إنسانية.

وإن من السخف أن يتجه البعض إلى تبرئة المرأة التي تقبل على الزنا عن طواعية واختيار، بدعوى أن الرجل هو الذي غرر بها وخدعها لما وعدها بالزواج ثم تنكر لها.

وهذا عذر أقبح من زلة كما يقال، لأن المرأة ليست بهذه السذاجة حتى تصدق هذا الوعد وتسلم نفسها لرجل تأكد لها بعده عن الأخلاق لما دعاها إلى العلاقة غير الشرعية، لأن المستحل للزنا لابد أن يكون مستحلا للكذب كذلك، ولأن المرأة علمت أن التغرير قد تكرر في حالات عديدة فكيف ترجو أن تكون هي الاستثناء.

والمرأة تعرف بوعيها الكبير وبتربيتها القبلية أن مراودة الرجل للمرأة عن نفسها واستدراجها للزنا كثيرا ما كان سلوكا حاضرا في علاقة الرجل بالمرأة لا يمكن الاعتذار بعدم تصوره أو توقعه.

إنه حين يقبل المجتمع بالأمر الواقع فيرحب بوجود الأمهات العازبات ويوليهن من العناية ما لا يوليه لجماهير النساء الفقيرات والمهمشات، فإنه يكون بذلك قد تحلل من كل القوانين والضوابط التي صاغها من أجل حماية المرأة، فلا يبقىٰ لحقوق الزوجة ولا للنفقة ولا للحضانة ولا لتبعات الطلاق أي معنىٰ ما دام بإمكان الرجل والمرأة أن يلتقيا في غير عقد ثم يذهب كل واحد منهما إلىٰ حال سبيله، وإن هذا السلوك يتناقض أيضا مع كل الإنجازات التي حققها المجتمع من أجل حماية الأطفال والنساء.

ولا يمكن الجمع بين هذا الوضع وبين إصدار قوانين صارمة تحمي حقوق الأطفال ما دامت الأم لا تتحمل أي مسؤولية عن فعلها الذي أساءت به إلىٰ مستقبل الطفل، بل إنها حظيت بالعناية التي لم تكن تحظىٰ بها وهي فتاة تعاني الكثير من ظلم المجتمع.

إن إطلاق اسم الأم العازبة علىٰ المرأة التي أقدمت علىٰ الممارسة الجنسية خارج العقد هو إساءة لمعنىٰ الأمومة التي ترمز إلىٰ الكثير من معاني التضحية والتفاني من أجل توفير ظروف العيش الكريم للطفل ومن أجل توفير الاعتبار الاجتماعي له. لأن الأم العازبة تأتي إلىٰ الدنيا بطفل بريء ثم تحمله نتائج وتبعات سلوكها الشهواني، وتدخله عالم المعاناة النفسية التي تصاحبه طوال حياته، وهو ما يجعله في نهاية المطاف ناقما علىٰ أمه التي كانت سببا في ماساته، وتتجدد آلام الطفل ثم الشاب ثم الرجل في كل موقف يجد نفسه مدعوا إلىٰ التعريف بنفسه وإلىٰ ذكر نسبه. وفي حالات كثيرة يرفضه المجتمع سواء أعلن له عن ذلك أم أسره وجامله.

إن اختراع تسمية الأم العازبة لم يقصد به إلىٰ حل مشكلة اجتماعية كما يعرض ويسوّق الموضوع، وإنما يتجاوز الأمر ذلك إلىٰ السعي إلىٰ تأسيس نمط جديد من الأسر يمكن أن تؤسسه المرأة دونما حاجة إلىٰ المرور عبر مؤسسة الزواج أصلا، وهو النموذج الذي تطور في بعض المجتمعات المعاصرة إلىٰ السماح بتكوين الأسرة المثلجنسية، التي يؤطرها تعاقد مدني هو غير التعاقد التقليدي وهو المعروف بالباكس.

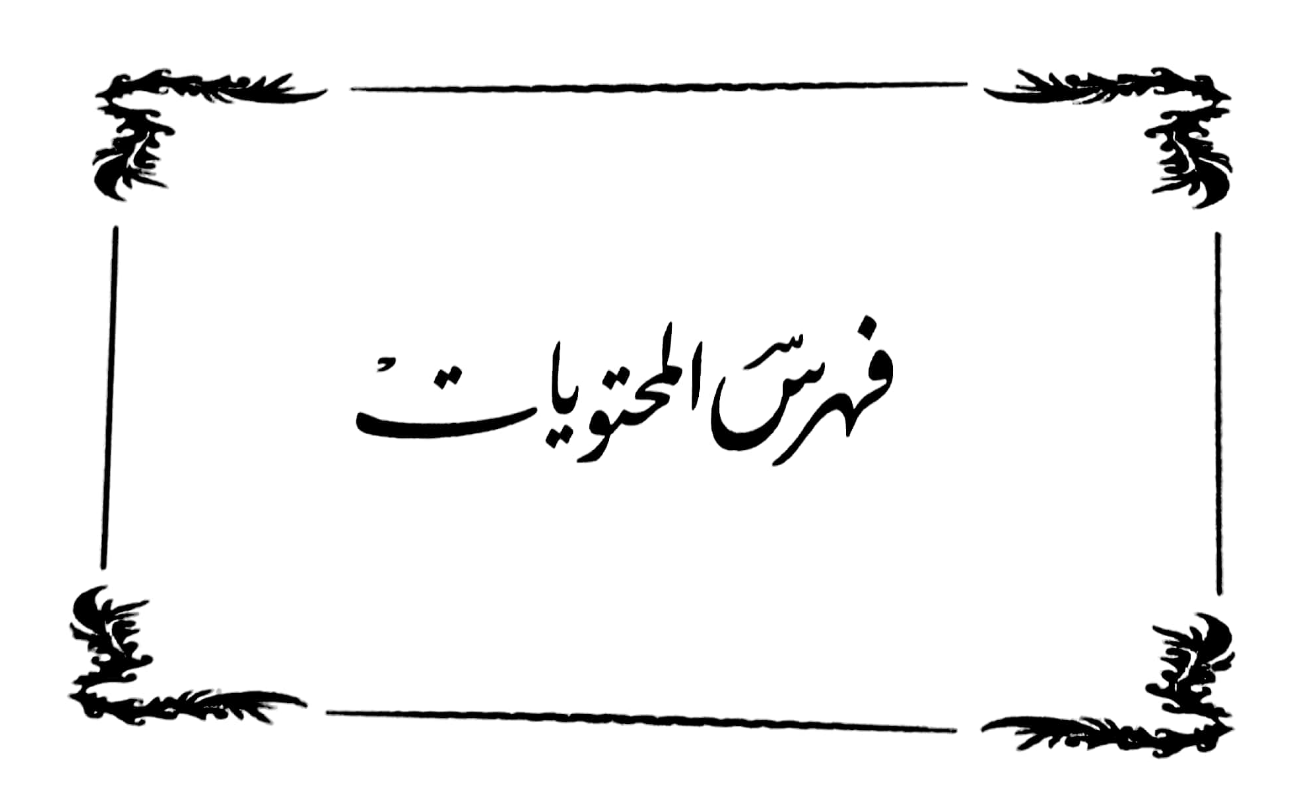
وعلى هذا فإن الذين يسعون إلى توسيع هذه الظاهرة إنما يعملون على تعميق المأساة وتكثير ضحاياها إرضاء لنزوات وشهوات طائشة. توصلا بذلك إلى تحقيق أحلام نهاية الأسرة كما صاغتها نظرية مشاعة الجنس ضمن المنظومة الشيوعية التي سقط مشروعها الفكري والمجتمعي، لكن بقيت آثار من موقفها من الأسرة.

إن التوجه إلى توفير الحماية للأم العازبة ولطفلها باقتلاعها من بيئتها الطبيعية ومن وسطها الاجتماعي، وعزلها مع ابنها في قرى خاصة وفي تجمعات اصطناعية، لا بد أن يشكل إقتلاعا للمرأة وللطفل من جو الأسرة الحقيقية، وما يوفره من اطمئنان نفسي ومن إحساس بدفء الاحتضان وبقوة الانتماء.

إن الأطفال الذين ينسبون إلى هذه الكيتوهات التي تحشد فيها الأمهات العازبات سيدركون أن أكبر مشاكلهم تأتيهم من تلك التنشأة التي عاقتهم عن الانخراط العادي في المجتمع، ومن ذلك الاحتجاز المرتبط بمعاني الزنا وانعدام الأب، ومهما حاول المحاولون تحسين ظروف الإقامة فإن ذلك يظل مجرد لمسات تجميلية ومحاولات يائسة لإزالة التشوهات المعنوية التي تلازمها. ومن الأكيد أن أي طفل لا يسره أن يجعل عنوان إقامته قرية من قرى الأمهات العازبات قطعا.

وبعد، فهذه مجرد إشارات وملاحظات على هامش متن اللغة الجديدة للأسرة، وسيظل الموضوع في حاجة إلى مزيد بحث وتتبع من أجل رصد كل الألفاظ المستهدفة بالتغيير وكل الألفاظ المقترحة للتداول.

تم بحمد الله


فهرس المحتويات


من قضايا الفكر واللغة
مصطفى حمزة
عضو المجلس العلمي الأعلى
دار ابن حزم